

١٠ مايو (أيار) ١٩٨٠ م
٢٥ جادى الآخرة ١٤٠٠ هـ



دجبن

مصباح الفكر

محتويات العدد

- الوسائل والغايات في سيكولوجية اللغة
بقلم : ريبكا.م. فومكينا
ترجمة : أمين محمود الشريف
- الأمم المتحدة الدينية أو تركيز السلطة الدينية في يد المرأة
بقلم : رنانو أورتيغ
ترجمة : أمين محمود الشريف
- التصور الصيني والمسيحي للعالم في القرن السابع
بقلم : جاك جيرت
ترجمة : الدكتور حسين فوزى النجار
- مذهب العدمية الطبيعية في الشرق
بقلم : تاكهيرو سويكى
ترجمة : محمد جلال عباس

رئيس التحرير

عبد المنعم الصاوى

لجنة التحرير

- د. مصطفى كمال طلبة
- د. السيد محمود الشنيطى
- د. محمد عبد الفتاح القصاص
- عشمان بنوديه
- صفى الدين العزاوى

الإشراف الفنى

عبد السلام الشريف

الوسائل والغايات

في
سيكولوجية اللغة

١ - يتألف عنوان هذا المقال في الإنجليزية Psycholinguistics

من كلمتين الأولى كلمة Psycho وهي تشير إلى علم النفس ، والأخرى Linguistics وهي تعني علم اللغة . وذلك يدل على أن علم اللغة النفسى يتألف من علمين هما علم اللغة وعلم النفس .

٢ - والسرفى ذلك أن مباحث هذا العلم تتكون من شطرين : الأول خاص باللغة وهو دراسة السلوك اللفظى للمتكلم أى اللغة . والثانى خاص بعلم النفس وهو دراسة النشاط العقلى الإنسانى الذى هو أساس الكلام . وبعبارة أخرى يشير المؤلف مسألة الارتباط بين اللغة والفكر ، وهذا هو ما أشار إليه الشاعر العربى القائل :

الماتبة : ربيع . م . فرمكينا

دكتوراه في العلوم ، مدير فريق اللغويات الإحصائية بمعهد اللغويات التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية . ألف العديد من المقالات عن تطبيق الطرق الإحصائية والنفسية على علم اللغة .

المترجم : أمين محمد الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . سابقاً رئيس هيئة الألف كتاب بوزارة التعليم ، ومدير إدارة المعارف العربية بوزارة الثقافة .

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما

جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

٣ - ووجه الصعوبة في هذا العلم - علم اللغة النفسى - هو التناقض بين الوسيلة والغاية . ووجه هذا التناقض أننا لا نستطيع أن ندرس إلا ما يمكن ملاحظته وهو الكلام والسلوك اللفظى . ولكننا نسعى في الوقت نفسه إلى فهم ما لا يمكن ملاحظته وهو النشاط العقلى وآليات السلوك اللفظى ، وهذا يشبه الجمع بين التقيضين .

٤ - يتقبل المؤلف بعد ذلك إلى دراسة اتجاهين حديثين في هذا المجال هما : الترجمة الآلية بواسطة الكمبيوتر ، ثم التعرف الآلى على الكلام ، ويبين المؤلف أثر هذين الاتجاهين في النظرية اللغوية .

هذا والمقال حافل بأبحاث متعددة ، ولكنها أبحاث نظرية أكاديمية لا يعرفها إلا أهلها من المشتغلين بعلم اللغة وعلم النفس .

كل علم جديد يُطلق عليه عند مولده اسم العِلْمَيْن الأبوين : العلم (س) والعلم (ص). ثم يتجه العرف والاستعمال إلى اختصار هذا الاسم المركب ، بتفضيل أحد الحدين اللذين يتألف منها الاسم بحيث يصبح اسماً جديداً لا يشوش الأذهان . ولنضرب لذلك مثلاً : علم الفيزيكا الحيوية . وهنا نسأل : هل هذا العلم أقرب إلى الفيزيكا أم أقرب إلى علم الأحياء ؟ إن مثل هذا السؤال يبدو اليوم ساذجاً ، ولكنه لم يكن كذلك منذ ثلاثين سنة ، أعني عند بداية النشاط الخلاق لمشاهير العلماء في مجال الفيزيكا الحيوية ، إذ كان حينئذٍ مثار نقاش شديد .

ويتيمى كاتب هذا المقال إلى جيل واجه دائماً سؤالاً من هذا الطراز يتعلق بعلم اللغة الرياضى . وجدير بالذكر أن الجواب الذى قيل فى الرد على هذا السؤال منذ عشرين عاماً يختلف عن الجواب الذى يقال اليوم . فمذ عشرين عاماً شمل علم اللغة الرياضى كل دراسة لغوية استخدمت الرياضا بأوسع معانيها . ومنذ ذلك الحين أعيد النظر فى تعيين حدود علم اللغة الرياضى ، فاتجه جزء منه - وهو نظرية اللغة الصورية مثلاً - نحو الرياضيات ، واكتسب جزء آخر - وهو علم اللغة الحسائى - صورة أدق . أما اليوم فلا يعتبر البحث اللغوى الذى يقتصر على معلومات كمية أو إحصائيات أولية جزءاً من الرياضيات اللغوية الحقيقية التى أصبحت مجالها أكثر تحديداً .

وإذا تقرر هذا فلن نحاول أن نحدد بدقة مجال دراسة علم اللغة النفسى فى الوقت الحاضر . ومن الواضح أن علم اللغة النفسى يمت بصلة وثيقة إلى كل من علم اللغة وعلم النفس . ولذلك إذا أردنا أن نوضح وضع علم اللغة النفسى كعلم من العلوم كان من المفيد أن نرى ما ينطبق فى هذا الصدد على كل من علم اللغة وعلم النفس . وسنوضح الأسباب التى تجعل هذا المنهج جوهرياً بالنسبة لنا .

هناك شرطان - على الأقل - يجب توافرها إذا أريد أن يكون أى علم من العلوم فرعاً مستقلاً من المعرفة : الشرط الأول أن تكون هناك صورة واضحة عن مباحث هذا العلم وموضوعه ، أى صورة محددة للمسائل الداخلة فى اختصاصه والخارجة عنه . والشرط الثانى أنه يجب أن يكون لكل علم مستقل أساليبه وطرقه الخاصة التى تتفق مع الخواص الذاتية لمسائله ومباحثه . ولاشك

أن هذين الشرطين متوافران في كل من علم اللغة وعلم النفس . بيد أنه يتعين علينا أن نعيد النظر في بعض النقاط الخاصة بعلم اللغة فنقول :

يعرف علم اللغة بأنه العلم الذى يبحث في اللغة الطبيعية . ويبدو هذا التعريف واضحاً لا غموض فيه . ولكن دعنا نتقدم قليلاً لننظر ما يترتب على هذا التعريف ، فتساءل مثلاً : هل يمكن أن يجب علم اللغة عن الأسئلة الآتية :

كيف يتعلم الإنسان لغة الأم أو لغته القومية ؟

هل تشبه هذه العملية تعلم اللغة الأجنبية ؟

هل يستطيع علم اللغة أن يفسر لنا الانتقال من التفكير إلى التعبير ؟

ما هو «الجهاز» الذى يفسر لنا عملية القراءة ؟

هل يمكن القول بأن عملية إدراك الكلام مشابهة لعملية إخراج الكلام ؟

إذا أمكن أن يتلفظ المرضى المصابون بخلل محلي في المخ بأنماط معينة من الكلام المحرف ، فلماذا يتلفظون بهذه الأنماط خاصة ؟

وتبدو أهمية هذه الأسئلة واضحة تماماً ، لأن الإجابة عنها ذات نتيجة حاسمة بالنسبة لدراسة النشاط العقلي الإنسانى ، لا بالنسبة لدراسة السلوك اللفظي فحسب . وهذا واضح لكل من العلماء السلوكيين والطبيين . وإذا حاولنا فصل ما هو لغوى محض عما هو نفسى محض لم نصل إلى نتيجة . ولكي يتسنى للأخصائى أن يجب عن هذه الأسئلة يتعين عليه أن يلم إلماماً تاماً بعلم اللغة وعلم النفس ، وأيضاً بعلم وظائف الأعضاء وعلم الصوت النفسى ، وعلم وظائف الأعصاب الخاصة بالكلام ، وما يتصل بذلك من العلوم ، على الأقل الباحث الأساسية في هذه العلوم . ولا يُعنى علم اللغة المحض بهذه الأسئلة لأنه يهدف في المقام الأول إلى دراسة الكلام كنظام من الرموز ، أى يهتم باللغة . بيد أن العالم النفسى لا يلبث أن يقع في حيرة إذا لم تكن لديه ركيزة متينة من علم اللغة .

ومن الواضح أن كل المسائل يجب أن تكون موضوعاً لعلم اللغة النفسى . ولكن المهم أنه لم تظهر حتى الآن إجابات صحيحة لهذه المسائل . وأهم من ذلك أنه يجب أن تصاغ صياغة دقيقة . ولا يسعنا إلا أن نسأل : كيف يتسنى

لأى علم أن يؤدي وظيفته إذا عجز عن الجواب عن أسئلته الأساسية ؟ لا ريب أن ذلك يغض من قدر هذا العلم ويقلل من احترامه .

وجدير بالذكر أنه في إحدى مراحل تطور العلم تعرض للباحث لحظة حرجية تضطره إلى وقف العمل الروتيني وإعادة النظر في نشاطه ، أى في الوسائل التي يستخدمها ، والأهداف التي يتوخاها ، وحينئذ يبدأ الباحث بالشك في الأساس المتين للأسئلة التي يوجهها إلى « الطبيعة الأم » ، ويعيد النظر في سلامة الوسائل التي يتبعها ، والطريقة التي يسير عليها . والعادة أن التفكير في مناهج البحث في علم معين يسير في اتجاهين يرتبط كل منهما بالآخر : الاتجاه الأول ما يجب دراسته لمعرفة أساسيات الموضوع وهذا الاتجاه ينصب على الغايات . والاتجاه الثاني : ما هي الوسائل التي يجب اتخاذها للوصول إلى تلك الغايات ، وهذا الاتجاه ينصب على الوسائل . وسنحاول في المباحث التالية أن نفحص العلاقة بين الوسائل والغايات في دراسة اللغة الطبيعية التي تعد نظاماً مفتوحاً (غير محدود) ، نظاماً ناشئاً عن طبيعة الاتصال بين المتكلمين . وللقارئ أن يختار العنوان الذي يطلقه على هذا المجال من البحث ، كأن يسميه « سيكولوجية اللغة » أو « علم اللغة » أو « علم اللغة النفسى » أو أى اسم آخر يراه مناسباً .

ومن العجيب أن المسائل والمشكلات تبدو عادة محددة تحديداً واضحاً ومحررة تحريراً دقيقاً على أعلى المستويات العملية أى على مستوى الأهداف « العليا » النهائية . ويقدر كل من علماء اللغة وعلماء النفس الصياغة الدقيقة للأهداف في بعض المؤلفات مثل كتاب « ماذا نفعل عندما نتكلم » (كيسير وهول ، ١٩٦٣) ، ومثل « لماذا يوجد العقل في الرأس » (كتاب مشهور بقلم ماك كولوخ) ، ومثل كتاب أزجود « من أين تأتى الجمل » . والغريب في الأمر أنه كلما ازداد تحرير المسائل والمشاكل دقة ازداد الطريق إلى حلها غموضاً . ويمكن القول بأن الخلاف بين المدارس العلمية هو نتيجة الحرص على التماس أفضل الطرق لوضع فرضيات عملية توصلنا إلى حل المسائل والمشاكل . وإنك لتجد في دراسة اللغة الطبيعية والسلوك اللغوى أن العلاقة بين المشكلة (أى الغاية) والفرضية القابلة للاختبار دقيقة وغامضة جداً نظراً لأن موضوع البحث - وهو آليات (ميكانزمات) السلوك - لا يمكن ملاحظته بصورة

مباشرة . فكلما أردنا اختبار شيء وجب علينا أولاً وضع سلسلة طويلة من العناصر التي يرتبط بعضها ببعض حتى يتسنى لنا أن نكتشف ما هو خاضع للبرهان . وفي نهاية هذه الطريقة تظهر مشكلات دقيقة مثل «موقع حدود الفونيات (الوحدات الصوتية) بين الحرفين المتحركين و (تشوفاش) أو «الخلط الإدراكي بين بعض الحروف الساكنة في الإنجليزية» (ملنر ، ونايسلي) . وهنا يشعر العالم بأنه قد اغترب عن المشكلة الحقيقية وهي : ماذا نفعل عندما نتكلم . وكل باحث يفهم ما أريده . ولكن الموضوع أكاديمي (علمي نظري) جداً إلى حد لا يمكن معه نشره في المجلات العلمية .

والواقع أننا عندما نشرع في البحث . ونستقل من محاولة إيجاد حل للمشكلة الكبرى إلى دراسة مسائل أكثر تحديداً ، لا نحالجتنا شك في أننا قد وضعنا سلسلة متدرجة من الأسئلة التي يراد الجواب عنها . ولكننا بعد أن نجمع قدرًا معينًا من المعلومات الوثيقة الصلة بالموضوع لا نلبث أن نجد أنفسنا أمام طريق مسدود بدلاً من طريق واضح المعالم . وفي وسعنا أن نقول إن الكثرة الزائدة من المعلومات عقبة في سبيل الوصول إلى الحل المنشود . ولنضرب لك مثلاً يوضح هذه القضية : عالم يريد أن يضيف لبنة إلى صرح العلم ، وما أن ينجز كل أبحاثه وحساباته حتى يتبين في نهاية المطاف أن لا مكان للبنة في صرح العلم . صحيح أن في جدار الصرح ثغرات عديدة ، ولكن لا شيء منها يناسب اللبنة التي يريد أن يضيفها . ماذا نستنتج من ذلك سوى أنه حاول حل المشكلة ولكنه أخطأ الطريق الصحيح ؟ على أن ذلك أمر معروف وليس بجديد . وعزأؤنا في ذلك أن الجهود الدائبة لحل هذه المشكلة أو تلك تؤدي غالباً إلى إعطاء دفعة قوية للعلم . وهكذا يتضح أن التضارب بين الوسائل والغايات لا يقتصر على علم اللغة أو علم النفس . ولكن الأمر في كلا هذين العلمين يرتبط بهذا التضارب ارتباطاً جوهرياً ، ولذلك كان من المفيد أن نبحث في مصدره بشيء من التفصيل .

كل نشاط علمي يقوم في الأساس على الإيمان المطلق بأهداف العلم . وهذا الإيمان يحمل الطابع الواضح لما أسميه بالواقعية الساذجة أو الحقائق البسيطة . وأحب أن أنوه بأن أسلافنا من أهل العلم اعتمدوا دائماً على هذا المصدر (الحقائق البسيطة) في إنجاز أبحاثهم . ويجب أن لا يتبادر إلى الذهن أن الحقائق

البيسطة هى المعارف الناشئة عن الإدراك العام البسيط ، بل هى - على الأصح - مجموعة من البدييات العلمية الأساسية ، إلى جانب طائفة كبيرة من المعطيات والحقائق المسلم بها على المستوى الفردى والجماعى بموجب الإجماع على كل ما يجب قبوله والتسليم به . ونحن ندين لهذه الحقائق البسيطة بمنجزات الترجمة الآلية فى أواسط العقد السادس ، كما ندين لها بالبحوث فى معرفة الأنماط اللغوية وقد دلتنا هذه الحقائق البسيطة على وجوب إعادة النظر فى علم اللغة الكلاسيكى (التقليدى) ، كما دلتنا على أن معرفة الأنماط اللغوية بواسطة الآلة مشكلة حقيقية يجب العمل على حلها ، وليست خرافة علمية . ويمكن القول بأن هذه المنجزات قد أدت بنا إلى الاعتقاد بأن الطريقة التحليلية قادرة أو تكاد على حل كل المشكلات . وهذا الاعتقاد الذى هو أيضاً من الحقائق البسيطة يؤدى بنا إلى الأخذ بوجهة نظر بسيطة خلاصتها أنه مهما كان الموضوع الذى ندرسه بالغ التعقد فإن الباحث الفطن يستطيع أن يجد طريقة مناسبة لتحليله إلى عناصره الأولية . وهذه الطريقة أى طريقة التحليل تتيح لنا التغلغل إلى أعماق المشكلة التى تصدى لمعالجتها . ويمكن القول بأن «غائية» المعرفة هى أيضاً من الحقائق البسيطة لأن كل عالم يشعر برغبة غريزية فى أن يضيف إلى العلم تلك النبذة السيرة من المعرفة التى حصل عليها . حقاً إن فى الإنسان رغبة أبدية تحدوه إلى أن يقدم للأجيال المقبلة شيئاً نافعاً . وما من أحد يستطيع أن يواصل عمله إذا اعتقد أن ثمرات هذا العمل سوف تذهب هباءً منثوراً .

وتتفق بعض الاتجاهات المحافظة مع الصورة التى رسمناها آنفاً . وبيان ذلك أن المحافظة على إحدى النظريات العلمية يدل على أن هذه النظرية من الأمور المسلم بها . ولكل حقبة فى حياة العلم قواعدها وأعرافها الأساسية النابعة من «حب العلم» لذاته كما قال كوهن . ومادام العالم يعتقد أن أعماله وأبحاثه ليست هى «غاية الكمال» وجب أن يؤمن بالحقائق البسيطة حتى يتسنى له أن ينفذ إلى جوهر الأمور ولا يكتفى بما يطفو على السطح إيماناً منه بمحكمة الباحث الذى يتغلغل فى موضوع بحثه حتى يتغلب على كل المشاكل المعقدة التى تواجهه .

ولا تبدو سذاجة هذه الواقعية إلا فى مرحلة متأخرة من تطور هذا العلم ، وإذا طبقنا هذه الظاهرة على علم اللغة وعلم النفس كشفت لنا عن التناقض بين

الهدف والوسيلة التي نستخدمها لتحقيقه . ووجه هذا التناقض أننا لا نستطيع أن ندرس إلا ما يمكن ملاحظته ، وهو الكلام والسلوك اللفظي ، ولكننا نسعى في الوقت نفسه لفهم ما لا يمكن ملاحظته وهو النشاط العقلي وآليات السلوك اللفظي ، أى أننا نسعى للجمع بين النقيضين . ومن أوجه هذا التناقض أيضاً أن السلوك اللفظي لا يهتما في حد ذاته ، ولكنه هو الشيء الوحيد الذى يمكن اختباره ، فنحن لا نستطيع أن ندرس اللغة إلا بجمع كمية من المعلومات لا يمكن الحصول عليها إلا بأخذ «عينة» من الكلام واختبارها . وكل اقتراح بمعرفة اللغة لا يرتبط إلا بالمعلومات التى يمكن ملاحظتها بطريق «الصندوق الأسود» . ولذلك يجب أن لا نحكم على أى نظرية لغوية بأنها صحيحة أو زائفة ، وإنما نحكم عليها فقط بأنها مقبولة (ظاهراً) أو غير مقبولة . بيد أن الباحثين لا يقرون هذا النمط من التفكير لأنه يفسر نتائج التجربة الواحدة بوجوده متعددة ، مما يجعل البحث عن تفسير واحد عديم الفائدة . والصواب هو ترتيب التفسيرات المحتملة طبقاً لحظها من القبول .

على أن هذا الموقف يسبب للباحثين في مرحلة معينة من تطور العلم قلقاً شديداً ، إذ يشعرون بالحيرة والارتباك أمام حشد كبير من المعلومات التى لا تنهى إطاراً صحيحاً لأى دراسة واقية بالفرض . ويلاحظ أن معظم النماذج (النظريات) العلمية الوظيفية لا تحدثنا إلا عن الحقائق القابلة للملاحظة ، ولذلك لا تسمح بتكوين نظرية موحدة . ويرتب على ذلك ظهور عدد كبير من النظريات الصغيرة الثانوية . وما من شيء أدعى لحية الأمل المرة من أن يجد الباحث نفسه أمام طائفة كبيرة من المعلومات التجريبية المفككة وخليط من النظريات التى تشبه شظايا متفرقة من كتلة هائلة غير متاسكة ويبدو هذا الموقف عقيماً في نظر الاختصاصيين في مسائل السلوك الإنسانى ، وهو يدعونا لإجراء تغيير جذرى حتى يتسنى جمع هذه الشظايا المتفرقة لتصبح نظرية متاسكة . وكل ما قلناه يصدق على علم اللغة وعلم النفس مع بعض التحفظات .

لقد بنينا كلامنا حتى الآن على أساس القول بأن الكلام مظهر للنشاط الفكرى للتكلم . بيد أن الكلام متعدد الأشكال . ولذلك تجب دراسته في إطار علوم مختلفة مثل : الأنثروبولوجيا الثقافية ، والتاريخ ، تاركين جانباً مسألة السلوك اللفظي الذى يمكن دراسته أيضاً من الناحية السيائية (نسبة

لكلمة سبياً أى العلامة) أى دراسته كنظام من الرموز ، كما فعل مثلاً
فردينا نددى سوسير .

ويجب علينا أن نؤكد فى هذا الصدد فرقاً واضحاً بين علم اللغة وعلم النفس
من حيث الابستمولوجيا (نظرية المعرفة) . فعند علماء النفس أن الفيزياء تمثل
العلم التام ، فى حين أن علماء اللغة يرون أن الرياضيات تقوم بهذا الدور .
ولذلك قد يتبادر إلى الذهن أن هذا الفرق يؤدي إلى تضارب فى علم اللغة
النفسى أو - على الأقل - إبراز منشأ هذين الاتجاهين ، على أن هذا ليس هو
الحال ، فكيف يمكن تفسير ذلك ؟

يبدو لى أن من الأسباب الرئيسية لذلك : الاختلاف البين فى الدور الذى
للتجربة فى علم النفس وعلم اللغة . فعلم النفس أصبح علماً تجريبياً على يد
فَردِنا ، وهو أبو علم النفس ومؤسسه . ويمكن القول بأن علم النفس أصبح
علماً عندما أصبحت التجربة هى وسيلته الرئيسية لحل المشكلات النفسية .
والحال بخلاف ذلك فى علم اللغة . والدليل على ذلك أن الأمر دفع المبرج فى
١٩٥٦ حتى فى ذلك الفرع من علم اللغة المسمى «الصوتيات التجريبية» إلى
تقديم تفسير تفصيلى للفرق بين القياس التجريبى لبعض العناصر الثابتة فى
الكلام وبين التجربة كطريقة علمية .

وفى نهاية العقد السادس أصبح علم اللغة يتسم بالطابع العلمى إلى حد
لا يقل عن علم النفس . ولكن لقد كان «التصوير» لا «التجريب» هو الذى
أتاح التقدم لعلم اللغة . ونحن نعلم أن سوسير هو الذى فتح آفاقاً جديدة لتحليل
الكلام تحليلاً صورياً ، إذ فهم الكلام على أنه نظام فى الرموز . ومنذ عهد
سوسير كان كل تقدم أحرزه علم اللغة نابعاً من هذا المفهوم بصرف النظر عن
مسألة السلوك اللفظى وعملية الاتصال بطريق الكلام . ولذلك لا ندهش إذا
علمنا أن السبرانية (السيرنيطيقا) كان لها فى العقد السادس أبلغ الأثر فى علم
اللغة ، نظراً لأن ظواهرها كشفت عن بعض الأوضاع الرياضية التى كانت
ضرورية لفهم اللغة على أنها نظام من الرموز .

وعلى الرغم من أن السبرانية كان لها أبلغ الأثر فى تقدم علم اللغة فإنها لم
تكن سوى واحدة من الطرق العديدة لتحليل اللغة الطبيعية ، وفرع واحد فقط

من علم اللغة . ثم ظهر اتجاه آخر هو أنه إلى جانب فهم اللغة على أنها نظام من الرموز انصرف الاهتمام إلى المشكلات المتعلقة بالنشاط والسلوك اللفظي . بيد أن المسألة الجوهرية - وهى : ماذا نفعل عندما نتكلم - بقيت دون جواب ، وهو الأمر الذى خيب آمال علماء اللغة وعلماء النفس على حد سواء .

على أنه فى ذلك الوقت لم يبد التناقض صارخاً بين اللجوء إلى الصندوق الأسود كوسيلة وحيدة للتفكير فيما لا يمكن ملاحظته وبين محاولة تفسير ما نفعل عندما نتكلم . وقد تطلب الحال بعض الوقت والجهد لكى يتسنى أن نفهم أن دراسة ظاهرة كظاهرة الكلام ناشئة عن النشاط العقلى تقتضى الدخول فى ميدان جديد تماماً لا نعرف عنه أى شئ . ثم تطور الخلاف حول أمثل الطرق لدراسة الكلام والسلوك اللفظي .

ونشأ هذا الخلاف أولاً وقبل كل شئ عن التضارب بين أهداف البحث والوسائل الفنية المتاحة لتحقيق هذه الأهداف . وكان من المحتم كما أشرنا آنفاً الإجابة عن أسئلة محددة قبل اتخاذ أى قرار حول ما يجب دراسته لكى نعرف ما نفعل عندما نتكلم ونتخاطب ، كما نعرف الوسائل اللازمة لتحقيق هذه الغاية .

ويمكن القول بأن ظهور اتجاهين هامين فى أبحاث الكلام هما الترجمة الآلية ، والتعرف الآلى على الكلام يعد مثلاً يوضح التضارب الحتمى بين الوسائل والغايات فى النشاط العلمى . وعلى الرغم من أن القارئ قد لا يهتم بالترجمة الآلية ولا بالتعرف الآلى على الكلام فإنه يتعين توضيحاً لما يلى ذكره أن نشير أولاً إلى الأسئلة التى تعاد صياغتها باستمرار ثم نسلط البحث على بعض جوانبها ، وهو الأمر الذى يبدو لأول وهلة خوضاً فى التفاصيل .

ولنبداً بمسألة الترجمة الآلية فنقول : إن هذه الترجمة عبارة عن إعداد نص مكتوب باللغة الطبيعية (المصدر) تمهيداً لإدخاله فى الكمبيوتر ولذلك يطلق عليه اسم الدخل . ويجب إجراء التعديلات اللازمة على هذا النص حتى يصبح صالحاً لإخراج لغة مستهدفة يطلق عليها اسم «الخروج» تقابل فى معناها لغة الدخل بحيث تكون صحيحة من الناحية النحوية . وإذا روعيت الدقة فى هذه الطريقة أمكن وضع مجموعة من الرموز يطلق عليها اسم

«الحساب الرمزي» . ويجب على العالم اللغوي المتكلم بلغات متعددة أن يعرف الفروق بين اللغة المصدرية (لغة الدخول) واللغة المستهدفة (لغة الخرج) ، كما يجب عليه أن يعرف ما يمكن تخزينه في ذاكرة الكمبيوتر من المعلومات النحوية والمعجمية والشكل الذي يتم به هذا التخزين . ويمكن القول بأن «الحساب الرمزي» نموذج من معلومات محددة في الكمبيوتر القياسي (أو التناظري) يماثل العمل الذي يتم في الترجمة البشرية . وغنى عن البيان أن الكمبيوتر القياسي أو التناظري لا يشبه التفكير الحقيقي في شيء ، ولكنه يعطى النتيجة نفسها لأنه يوجه بطريقة عملية ورياضية .

أما فيما يتعلق بالتعرف الآلي على الكلام فيمكن إيضاحه كما يلي (نقلًا عن تشوفتش مع التبسيط الشديد) : تُستخدم سلسلة من الأصوات الكلامية كمدخل للآلة . ويجب إجراء التعديلات اللازمة على هذه الأصوات حتى يكون الخرج سلسلة من الرموز الصالحة لتفسير الأصوات بمعنى أن تبين كيفية نطق الإنسان لهذه السلسلة من الرموز . ويمكن اعتبار الخرج نموذجًا وظيفيًا للتعرف على الكلام . وغنى عن البيان أنه إذا تم وضع الدخول والخرج بطريقة صحيحة استطعنا أن نقوم بعمل مثير ، هو أن يكون أداء الآلة الصناعية ماثلاً لأداء الآلة البشرية .

وكانت أول خطوة قام بها الذين أوتوا حظًا من الشجاعة يمكنهم من التصدي لهذه المشكلة الكبرى تهدف بالطبع إلى البحث في الكتب عن المعلومات الوثيقة الصلة بالموضوع وإذا هم يكتشفون أنهم مختلفون اختلافًا جذريًا في وجهة النظر . وإيضاح ذلك أن بعض اللغويين العاملين في الترجمة الآلية عاقبتهم المعرفة اللغوية النظرية الصارمة ابتداء من قواعد النحو والصرف المقارنة التقليدية إلى وسائل التعرف على التراكيب اللغوية المختلفة التي كانت غير واضحة في ذلك الوقت . وقد تضمنت أشهر إنجازات اللغويين النظريين - كما سبق أن قلنا - وصفهم الكلام بأنه نظام من الرموز . على أن التفكير اللغوي لم يكن - على وجه العموم - بالدقة الكافية بحيث يمكن صياغته ولذلك لم يصلح في الحال لأن يكون أساسا لإضفاء شكل معين على اللغة بحيث يمكن وضع «الحساب» (مجموعة الرموز) اللازم للكمبيوتر .

وكان على أول جيل من اللغويين تصدى للترجمة الآلية أن يضع نظرية لغوية جديدة حتى يتسنى اكتشاف مرادفات صورية مناسبة ومعادلة للاصطلاحات والعلاقات اللغوية . وكان من أوجب الأمور التغاضي عن عبارة « ميه » الشهورة التي قال فيها إن عدد علماء اللغات يضارع عدد المتكلمين بها . لذلك أعاد هؤلاء اللغويون النظر في أقوال المؤلفين القدامى مثل جيسرسون ، وسوسير ، وسابير ، وفروتونوف ، وأنعموا النظر في المسلمات اللغوية بعين النقد . وفجر هذا النشاط الكبير ثورة علمية في علم اللغة أدت إلى ظهور نظرية جديدة .

وإني إذ أترك بصفة مؤقتة المزيد من الحديث عن تطور الترجمة الآلية أحب أن أؤكد ما كان للضارب بين الوسائل والغايات الذي أشرت إليه آنفاً من أثر طيب في علم اللغة . وإيضاح ذلك أن الترجمة الآلية تتطلب حساباً (مجموعة من الرموز) لتركيب اللغة لا يمكن الوصول إليه إلا باستخدام نظرية لغوية دقيقة وسليمة . ومن الواضح أن مجهوداً جماعياً لإعادة النظر الدقيق في النظريات اللغوية جدير بأن يكون غاية في حد ذاته . وأنا شخصياً أرى أن البحث في الترجمة الآلية يسهم بنصيب قيم في علم اللغة .. وهذا الإسهام يتطلب المزيد من البحث . ولذلك سأعاود الكلام على موضوع الترجمة الآلية مرة أخرى .

وهنا يجب أن أذكر بضع كلمات عن التعرف الآلي على الكلام فأقول : إن أساس البحث في المشكلات المتعلقة بهذا التعرف لا صلة لها بالبحث في الترجمة الآلية . ذلك أن المعلومات المستخدمة في الأولى كثيرة جداً إذ يوجد قدر هائل من النتائج التجريبية الموثوق بها في هندسة الاتصال ، وفسولوجيا الكلام ، والصوتيات السيكلوجية ، واللغويات (الصوتيات) ، ثم إن جزءاً على الأقل من المعلومات التجريبية تشمله نظريات اتخذت شكلاً علمياً .

ويجب علينا أن ننوه في هذا المقام بأن علماء اللسان الباحثين في الأصوات الكلامية - أيًا كانت نظرياتهم - لا يستطيعون أن يحرزوا نجاحاً ما لم يدخلوا في حسابهم النشاط اللفظي للمتكلم . وعلى أية حال فليس هناك مجال للاختيار أمامهم . ذلك أن المتكلم والسامع هو الذي يرمز الإشارة ويفك رموزها .

ولذلك يجب أن ترتبط كل نظرية في هذا المجال بالواقع التجريبي للمعنى والاتصال . ونخير شاهد على ذلك ما ورد في كتاب ترويتسكوى الموسوم «أصول ألفونولوجيا (علم الأصوات)» . وقد بنى هذا العلم على أساس النظرية البنيوية . ولذلك يعد العلم الذى بناه من أهم إنجازات أصحاب النزعة البنيوية من اللغويين . ويرى ترويتسكوى أن هذا العلم ليس جزءاً من العلوم الطبيعية ، ولكن مبادئه ذات الصلة الوثيقة والدقيقة بعالم التجربة ، تفتح أمام العالم اليقظ آفاقاً عديدة للتجربة .

ونحن نعلم أن ترويتسكوى لم يستخدم الفونيمة عنصرًا أساسيًا بل اختار بدلاً منها «السمات المميزة» وهكذا حدد كل فونيمة عن طريق مجموعة من السمات المميزة . ومعروف أن السمات المميزة أقل عددًا من الفونيمات ، وهذا يصدق على كل اللغات . وقال ترويتسكوى إن الأصوات هى نظام ترتبط عناصره بعلاقات خاصة ، وبمجموع هذه العلاقات يفسر لنا الأصوات الكلية والسمات الصوتية الفردية . وأهم وأشهر تعريف للإشارة (ومنها الإشارات الكلامية) أنها طريقة لنقل المعلومات الخاصة بحالة الجهاز الذى يولدها . ومعنى ذلك أننا نستطيع البحث عن معادل تجريبي للسمة المميزة بدراسة العمليات الخاصة بإدراك الكلام وإخراجه .

وقد ظهرت نظرية تقول إن السامع حين يتلقى إحدى الإشارات يصدد أمرًا بالحركة إلى عضلات التلفظ لكى تخرج مثل هذه الإشارة . وقد أطلق على هذا النموذج من إدراك الكلام ومعرفته حقيقته إسم «التحليل بالتركيب» ، وأدى هذا النموذج إلى كثير من البحث العلمى فى إدراك الكلام وإخراجه مما أضاف الكثير إلى معلوماتنا عن الكلام . ويفسر لنا نموذج «التحليل بالتركيب» كثيرًا من الاكتشافات اللغوية والصوتية التى تم تفسير الكثير منها بنظريات أخرى . بيد أنه من المسلمات الأساسية أن البحث التجريبي لم يستطع أن يؤيد ذلك ، لأن الأمر بالحركة لا يمكن أن يعتبر مقياسًا ، إذ أن الفونيمة الواحدة قد تنشأ عن تلفظات مختلفة مما يدل على أن التلفظ الواحد لا يصلح أن يكون معادلًا تجريبيًا للسمة المميزة .

وفى الوقت نفسه انصرفت جهود عديدة إلى دراسة العناصر الصوتية الثابتة

في إشارات الكلام المرئية ، فظهرت طريقة جديدة أطلق عليها اسم «التصوير الطبقي الديناميكي» ، وهدفها تحويل الرموز المنطوقة إلى رموز مرئية . وقد خضع «الكلام البصري» للتحليل اللغوي ، ويمكننا أن نرى نتائج ذلك في نظام السمات الاثنى عشرة لجاكسون هال ، وهو النظام الذى يصف القطاعات الطيفية المطابقة للفونيمات . وقد ألقى هذا النموذج الضوء على مزايا وعيوب هذه الطريقة . ومن هذه العيوب أن الفحص البصري للصور الطيفية يسمح بتأويلات مختلفة لكيفية تقسيم امتداد معين من الكلام إلى قطاعات مطابقة للفونيمات . ثم العناصر الصوتية الثابتة «المرئية» لا يطابق السمات المميزة (أ) - بالمعنى الذى ذكره تروبتسكوى - كما لا يطابق السمات «السيكولوجية» (ب) ، أعنى السمات التى يستخدمها أشخاص في حل رموز الكلام (ج) . ويمكن أن نقرأ بعض السمات المميزة من التحويل البصري للكلام مما يدل - على الأقل - على وجود شيء من الارتباط بين (أ) و (ب) ، وهذا يصدق أيضاً على (ب) و (ج) . ولكننا لم نستطع حتى الآن أن نعثر على اصطلاح يطلق على التوافق بين هذه العناصر المختلفة .

وأحب أن أؤكد أنه إذا استطاع الإنسان أن يقسم سلسلة الألفاظ إلى فونيمات وجب أن يكون فى المخ جهاز خاص يسمح بالتفسير الفونيمى الصحيح للدخل الصوتى . وهذا الجهاز يقوم بوظيفة الصندوق الأسود الذى يجب علينا أن نحوله إلى صندوق «أبيض» إذا جاز هذا التعبير .

ويستطيع القارئ أن يستنتج مما ذكرناه أن العلم الحديث قد تمثل مفاهيم تروبتسكوى ، وأن هذه المفاهيم تتجلى بقوة فى مجالات لم تكن معروفة عندما ألف تروبتسكوى أصول الفونولوجيا . والواقع أن السمات المميزة التى وصفها تروبتسكوى فى إطار نظرية علمية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتلك السمات التى يستخدمها المتكلمون من البشر ليعرفوا أن السمات التى يدركونها (أو يخرجونها) مختلفة سيكولوجياً . وفى هذا الصدد نجد أن بعض السمات المميزة هى بمثابة معالم للنشاط العقلى عند المتكلم ، ولذلك نلجأ بالطبع إلى التجربة لمعرفة العلاقة المعقدة بين الفونيمية كمجموعة من السمات المميزة وبين النشاط الإدراكى (أو التولىدى) للإنسان .

وخير مثال لذلك ما قامت به العالمة السوفيتية ل. تشوتوفتش . وأجل

أعمالها - إلى جانب النتائج التجريبية الهامة التي توصلت إليها في عملها بمعهد بافلوف لعلم النفس بمدينة ليننجراد - هو طريقها نفسها . وما تجدر الإشارة إليه أن زعيم مدرسة اللغويات في ليننجراد ، المدعول.ف.تشربا ، قد نوه بدور البحث التجريبي في اللغويات منذ زمن بعيد يرجع إلى العقد الرابع . وإذا كنت قد ألححت على البحث في التعرف الآلي على الكلام فلأن العلاقة في هذا المجال بين الأهداف والأساليب وبين الغايات والوسائل تبدو متوازية ومباشرة بأحسن النتائج . وقد كانت الفرضيات - كما رأينا آنفاً - محل الشك باستمرار ، وكذلك الوسائل المستخدمة إذ ذاك . ومن نافلة القول أن نقرر أن أحداً لم ينتظر حتى تظهر الوسائل الجديدة من تلقاء نفسها ، بل تصدى الباحثون للمشكلات بالأدوات التي في متناول أيديهم . وإذا تبين أن إحدى الوسائل كالتصوير الطيفي الديناميكي محدودة الفائدة ، اعتبرها الباحثون - مع ذلك - خطوة إلى الأمام ، لا سيراً في طريق مسدود .

هذا ويمكن تشبيه الخط الأساسى في أبحاث التعرف الآلى على الكلام بالطريقة الحيوية ، وهى دراسة جهاز حى تمهيداً لإنشاء إنسان آلى (آلة ذاتية الحركة) على غرارهِ . وعندما تحدثت تشوتفتش (الاتحاد السوفيتى) وتحدث فانت (السويد) وليبرمان (الولايات المتحدة) وأعوانهم عن هذا الجهاز كانوا يفكرون فى إنسان حى يدرك الكلام ويخرجه . مثال ذلك أنهم يقدمون إلى أحد الأشخاص مجموعة من الأصوات الكلامية التوليفية ، وهذه المجموعة هى الدخلى ، ثم يطلبون إليه محاكاتها ، وتكون هذه المحاكاة - أى الأصوات التى يخرجها - هى الخرج . وليبان السلوك الذى تمكن ملاحظته يوضع نموذج يتضمن نتائج التجارب من هذا النوع المذكور وكذلك نتائج التجارب الأخرى . وإذا لم تتناقض النتائج التى ينتبأ بها النموذج مع سلوك الجهاز الحى أمكن إنشاء إنسان آلى يعمل طبقاً للمبادئ الأساسية التى يقوم عليها النموذج .

* * *

ولنعد الآن إلى مسألة الترجمة الآلية ، فنقول إنه يتضح مما نعرفه عنها أنها يمكن أن تسمى الترجمة السيرانية . وقد اعتبر العلماء أول نجاح في الترجمة الآلية كشفًا علميًا حقيقيًا ، لا لاعتقادهم أن البشر يستخدمون الطريقة نفسها في النقل من لغة إلى لغة بل لأسباب مختلفة تمامًا . والحق أنه ما من شيء هو أكثر غموضًا وأكثر بعدًا عن طبيعة المادة من «المعرفة الصامتة» باللغة . على أنه قد تبين أن المعرفة الصامتة يمكن أن تتحول إلى معرفة صائتة عن طريق الصياغة ، كما يمكن عرضها في صورة حساب رمزي (مجموعة من الرموز) . وكانت النتيجة المباشرة لصياغة المعرفة الصامتة إجراء التجارب الأولى في الترجمة الآلية (من الروسية إلى الإنجليزية في جورججون ، ١٩٥٤ ، ومن الفرنسية إلى الروسية في موسكو ١٩٥٦) . ولم تكن الترجمة ممتازة في أسلوبها ولكن كانت من حيث المعنى مطابقة للنصوص الأصلية .

ومن المهم أن نوجه النظر إلى أن معظم العلماء المشتغلين بالترجمة الآلية أدركوا حتى الإدراك أن الترجمة البشرية ومعالجة المعلومات من لغة إلى أخرى لا تشبه في شيء معالجة الكمبيوتر للنص في أى مرحلة من مراحل العملية . ومنذ ذلك الوقت أخذنا نفهم لماذا لا نجد في المقالات الخاصة بالترجمة الآلية سوى مقال واحد يعالج الطرق التحليلية التي يتبعها المترجم البشرى وهى المقالة المشهورة التى ألفها ف. إنجف عن «نظرية العمق» .

على أننا نسأل : هل نعرف تمامًا ما يحدث في الترجمة الآلية؟ الحق يقال إن ما نفعله عند تحليل إحدى الجمل يحدث فى الصندوق الأسود ، ومن ثم لا يمكن ملاحظته . إننا لا نعالج سوى الدخول والخروج . وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع اختبار بعض النظريات عن الطرق البشرية لتحليل نظم الكلام مثلاً .

وجدير بالذكر أن التقدم الذى تم إحرازه فى الترجمة الآلية يرجع - إذا جاز لنا أن نقول ذلك - إلى القدرة على التحكم والتوجيه لا إلى الإنسان الآلى . وإذا كان الأمر كذلك فإن السؤال الذى يطالنا هو : ما هو النموذج الذى تتبعه حين نضع حساباً رمزياً للترجمة الآلية؟ هل هناك علاقة بين معرفتنا الصامتة باللغة ، كقدرتنا على ترجمة بيانات ذات معنى وبين الحساب الرمزى الذى يفعل الشيء نفسه بطريقة آلية؟ الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب -

وهو أن مثل هذه العلاقة موجودة ولكنها ليست بسيطة ، ولذلك تتطلب أن نقول فيها كلمة خاصة . ذلك أن أى حساب رمزى للترجمة الآلية مبنى بالطبع على القدرة اللغوية الواضحة ، ولكن هناك حلقة متوسطة ضرورية في السلسلة على أعظم جانب من الأهمية .

لقد سبق أن قلنا إن وضع الحساب الرمزى للترجمة الآلية يتطلب تمثيلاً صورياً لبنية اللغة . ويقتضى هذا التمثيل تحويل المعرفة اللغوية الصامتة إلى معرفة صائتة ، وهى عملية شديدة التعقد . وهذا ما نعينه بالضبط بكلمة «الصياغة» . فإذا لم تتحول المعرفة الصامتة إلى معرفة ذات صياغة دقيقة فلا يمكن وضع الحساب الرمزى المطلوب . ولكن هذا التحويل لا صلة له بالحساب الرمزى الخاص بالترجمة الآلية لأن هذا الحساب ليس سوى نتيجة لهذه العملية . ولذلك يجب التنويه بأن الحساب الرمزى للترجمة الآلية لا يمكن أن يعد نموذجاً لعملية الترجمة البشرية ولا لعملية صياغة المعرفة اللغوية الصامتة .

ولنضرب لك مثلاً بوضع هذه النقطة : هب أن شخصاً يعرف الإنجليزى والروسية (أو الإنجليزى والألمانية) يريد أن يترجم عبارة Confectioners' sugar . (سكر صانعى الحلوى) إلى الروسية أو الألمانية . من الواضح أن هذا الشخص إذا كان له إلمام تام باللغتين المذكورتين فلا حاجة به إلى فك هذه العبارة إلى الجزءين اللذين تتألف منها وهما كلمة Confectioners وكلمة Sugar . فالشخص الذى يجيد اللغة الروسية يستطيع أن يجد مرادفاً مباشراً مساوياً فى المعنى للعبارة الإنجليزى بشرطها وهو كلمة (Sakarnaja poudra) (أو كلمة Zuckerpuder فى الألمانية) . ولنقل هذه المقدرة اللغوية إلى الكمبيوتر يجب علينا أن نضع فى قاموس الكمبيوتر معلومات خاصة تدل على كيفية تحليل كلمة Confections وكلمة Sugar عندما يقرنان معاً بطريق الإضافة أى على هيئة مضاف ومضاف إليه . وسواء كانت هذه المعلومات خاصة بكلمة Confections أو بكلمة Sugar فهذه مسألة فنية محضة . ولكن المهم فى الحقيقة هو إيجاد دقة دقيق للمعنى العبارة الإنجليزى . كأن نقول : "an extrafine variety of powdered sugar" ، (أى نوع بالغ النعومة من السكر المسحوق) .

وإذا وضع الحساب الرمزي على الوجه الأكمل فإن الترجمة في الدخول في لغة المصدر إلى المرادف في اللغة المستهدفة سوف تكون خالية من الأخطاء أو بها أخطاء قليلة .

والآن ما معنى التحقق من أداء نماذج الحساب الرمزي لوظائفها ؟ إن هذا التحقق يتم خلال التجارب التي تقدم فيها النصوص المعقدة إلى الكمبيوتر ودراسة نتائج التحليل الذي يقوم به الكمبيوتر . وهناك تجارب عديدة من هذا النوع . وواضح أن كل ما يمكن التحقق منه في الواقع هو نوعية الحساب الرمزي المستخدم وجودته ، إلا أنه إذ نددت بعض التفاصيل الصغيرة عن نظر الباحث وقعت أخطاء في الخرج أى في اللغة المستهدفة . ولما كانت اللغة عبارة عن نظام مفتوح (غير محدود) تعذر الحصول على نتائج دقيقة في الترجمة الآلية بمجرد زيادة المعلومات التي يتم تخزينها في الكمبيوتر . وفي وسعنا أن نتغاضى عن هذه المسائل لأنها تنشأ عن الجوانب العملية للمشكلة ولا صلة لها بالمقال الحالي . ومن ناحية أخرى فإن الجانب النظري لمشكلة الترجمة الآلية الذي أكدناه أكثر إيجابية من هذه المسائل . وقد كان البحث في الترجمة الآلية نظرياً في روسيا على الدوام لا فنياً . وفي هذا البحث النظري نستطيع أن نذكر الصلة الذاتية بين تطور النظرية اللغوية وتطور البحث في الترجمة الآلية .

ونحن نذكر القارئ بأن شخصاً تافهاً يحكم على الأمور لأول وهلة دون سابق تجربة ما كان ليتنبأ بأن الآلة يمكن أن تجيد الترجمة ، وهى ذلك العمل الخلاق الدقيق . ولذلك يتعين علينا أن نزجى موفور الثناء إلى كل أولئك الرواد الذين أوتوا من الشجاعة ما جعلهم يستجيبون لمذكرة ويفو (١٩٤٩) ، وهى مذكرة مشهورة الآن ، ولكنها كانت في ذلك الحين مجرد خطاب شخصي من عالم مشهور إلى زملائه . ويتعين علينا أن نشيد بذكر العديد من الباحثين في كثير من الأقطار الذين لم يدخروا جهداً منذ ذلك الحين في إيجاد الوسيلة لأن يقولوا «نعم» للمشكلة التي تكلمنا عنها . وكما رأينا من قبل فإن البحث في الترجمة الآلية لم يدفع عجلة تطور علم اللغة فحسب بل خلق أيضاً فرعاً جديداً من الرياضيات أتاح البحث في استعادة المعلومات كما أتاح البحث في العقل الاصطناعي بأوسع معانيه .

وبكل الإنصاف أقول إنه يندر أن يجد العلماء مشكلة يمثل هذه الإثارة في هذه المجالات المتنوعة وإذا كانت قصة البحث في الترجمة الآلية تصور أحياناً بأنها سلسلة من التجارب والأخطاء فإن ذلك يرجع إلى الكثير من سوء الفهم . وإذا كان مشروع واحد قد صادف نجاحاً ، كذلك العمل الذى قام به تيرى وينوجراد من أجل فهم اللغات الطبيعية ، فإنه وحده يعدّ تقدماً هاملاً في التطور العمل لنظام « الآلة البشرية » . والواقع أنه إنجاز جاء متوجّاً لكل الجهود التى بذلت في أبحاث الترجمة الآلية .

ونحن نرجو أن نكون قد عرضنا بوضوح إحدى وجهات النظر عن مساهمة هذه البحوث في النظرية اللغوية . ولذلك نعود إلى موضوعنا الرئيسى ، وهو : أى نوع من البحوث يمكن أن يساعد على حل المسألة الأساسية ، أى : ماذا نفعل عندما نتكلم . لقد رأينا أن تجارب الكمبيوتر لا يمكن أن تحل مشكلة العملية الإنسانية الأساسية . بيد أننا نسير الآن في الطريق الصحيح إلى إجراء تجارب في إدراك حقيقة الكلام ، وإن لم تكن لدينا في الظاهر وسائل كافية للسير قدماً في اختبار النظريات الخاصة بالأصوات اللغوية . وأعتقد أن السبيل للخلاص من هذه الورطة هو اللجوء إلى علم اللغة الحديث لا إلى علم النفس الحديث . ذلك أن علم اللغة قد أصبح من العلوم الطبيعية في العقد الثامن ، أما علم النفس فهو - على العكس - لا يتضمن سوى قليل من النظريات العلمية التى تمس الجوانب الأساسية للسلوك الإنسانى ، كما أنه يفتقر إلى نظرية عامة في السلوك اللفظى ، وهذا يجعل البون شامعاً بين علم النفس وعلم اللغة . وقد استطاع علم اللغة أن ينشئ نموذجاً جديداً بفضل السبرانية ونظرية المعلومات ، ولكن ظهر منذ ذلك الوقت نموذج آخر مشعر هو الأفكار الخاصة بالنحو التوليدى والسيمية (علم دلالات الألفاظ وتطورها) التوليدية في حين أن علماء النفس لم يسهموا بطريقة إيجابية تكفى لفتح آفاق جديدة في النشاط اللفظى .

ولكن لندع علماء النفس يتكلمون بأنفسهم . قال قائلهم : « لقد كانت البحوث اللغوية النفسية خلال العقد الأخير مستمدة من أحدث الآراء اللغوية في المجال التجريبي ، إذ كان اتجاه وتحرك اللغويين النفسيين تابعاً لعلماء اللغة . والحق أن علم اللغة هو العلم الأب » (فيمر) . هذه العبارة مقتبسة من

المناقشات العامة التي دارت في مؤتمر عقده علماء اللغة (معظمهم من أتباع شومسكى) والعلماء اللغويون النفييون وعلماء النفس الذين اغترفوا من منهل أحدث النظريات اللغوية (كما قال فيمر) سعيًا وراء الاتفاق على لغة مشتركة .

هذا والمجلات الدورية بالولايات المتحدة زاخرة بالمقالات التي تصف التجارب المشكوك في قيمتها في مجال علم اللغة النفسى ، إذ يحاول كثير من رجال الجامعات أن يحدوا صلة بين نظريات شومسكى والسلوك اللفظى الذى يمكن ملاحظته . وكثيرًا ما تكون التجارب - برغم دقتها - مجردة من أى أساس نظرى سليم . ولا أريد في هذا المقام أن أبحث في صلة آراء شومسكى بالنظرية اللغوية ، ولكنى أحب أن أبدى بعض الملاحظات عن الطريقة غير اللائقة التي طبقت بها بعض أفكاره المثمرة أحيانًا . ونحن نعلم تمام العلم أن العلم الحديث قد تحول من وصف الحالات الثابتة (الاستاتيكية) إلى وصف الطرق والجراءات المتغيرة (الديناميكية) . وهذا يعنى أن الوصف الديناميكي أصبح في الغالب من الوصف الاستاتيكي . وقد اختار شومسكى الوصف الديناميكي لتراكيب وبنية اللغة ، واعتبره نظرية مجردة . ولا تمت هذه النظرية بصلة مباشرة إلى عالم التجربة في السلوك ولا تدعى شيئًا عن طبيعة العمليات التي يقوم عليها إدراك حقيقة الكلام وإخراجه . ولم يستعمل شومسكى كلمة «توليدى» إلا على وجه المجاز ليؤكد الجانب الديناميكي لنظريته . ولذلك فإن أبة محاولة لإيجاد نظائر تجريبية لبعض الاصطلاحات التي ذكرها مثل التوليد generation . والتحول أو البنية العميقة deep structure تعد ضربًا من العبث الذى لا معنى له . والحق أنه يجب اختبار النظرية بمقتضى قواعدها نفسها لا بالتجربة . ولنلاحظ أن المنهج اللغوى الذى يشير إليه فيمر لا صلة له بنظرية شومسكى . ونحن لا نستطيع أن نلوم شومسكى على الطريقة الخاطئة التي عوملت بها نظرياته . ومع ذلك فإن تلاميذه يلومونه أحيانًا لقوله إن «التوليد يبدأ من لا شيء» .

صحيح أن أصل الكلمة - وهو «النواة» التي «تولد» منها سائر الكلمات - لا يمكن تفسير معناه ، ولذلك فليس هناك معنى يمكن تحويله إلى تراكيب معقدة . ولكن شومسكى لم يقترح قط نظرية تبحث في التفسير السيمى للرموز المستخدمة . ولذلك كان هناك تناقض صارخ بين أهدافه والبحث التجريبي

الحالى بشأن تطوير النحو والصرف التوليدى ، والعادة أن العلم اللغوى النفسى يميل عندما لا يجد نظرية سيكولوجية تنطبق على السلوك اللفظى إلى استخدام أفضل (أو أحدث) النظريات اللغوية الموجودة . وعلاوة على ذلك فإنه نظراً لأن النظريات الصحيحة ليست كثيرة يحلو للباحثين أن يبتكروا نظرية جديدة تماماً ، وإن لم تكن صالحة . ومن هذا المنطلق يعمد العلماء إلى إجراء التجارب بقصد اختيار النظريات التى لا أساس لها . وهنا نجد ظاهرة تختلف عن الصورة التى رسمناها للتطورات الجارية فى الأبحاث المتعلقة بمعرفة حقيقة الكلام ، وهذه الظاهرة هى أن المشكلة - أى الهدف - تتبوأ مكان الصدارة ثم تحتل الطرق والأساليب المكان الثانى . وفى البحوث التى تجرى فى علم اللغة النفسى نجد أن الوسائل المستخدمة وهى إلى حد ما . ولذلك تأتى الطرق والأساليب فى المكان الأول ، ثم نجىء المشكلات فى المكان الثانى : وواضح أن التجارب الناجمة عن مثل هذه العلاقة المختلفة بين الوسائل والغايات لن تجدى نفعاً ، ثم أى تأويل يمكن أن نفسر به محاولة اللغوى النفسى إجراء التجارب على النظريات الاستنتاجية مع العلم بأنه لا صلة لها بالمنهج التجريبى ؟ وبطالعنا سؤال آخر يرتبط بما قاله فيمر : لماذا تقدم علم اللغة وسار وراءه . علم النفس فى مجال السلوك اللفظى ؟ هذا سؤال لا نستطيع الإجابة عنه بطريقة موجزة لأنه يحتاج إلى مناقشة مستفيضة وتفصيلية .

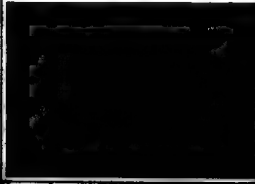
ولنكتف بوضع ملاحظات تدخل فى نطاق هذا المقال ، ففى رأى أن هذا الموقف يرجع إلى خصائص معينة فى علم النفس الحديث ، لأن هذا العلم - فيما يبدو - لم يصل إلى درجة النضج التى وصل إليها علم اللغة . ذلك أن علم النفس حافل بالنظريات الصغيرة والنماذج الصغيرة بحيث يثير فى النفس شعوراً غريباً بالقلق . وهذا يؤدى عادة كما قال كوهن إلى تحويل النموذج الحالى إلى نموذج آخر جديد تماماً . وفى وسعنا أن نلمس ذلك فى كثير من المحاولات التى تبذل لإعادة النظر فى الأسس الجوهرية للبحوث النفسية . ومن الغريب أن علماء النفس كانوا يستخدمون طريقة الصندوق الأسود قبل ظهور السبرانية بزمن طويل . ولقد كان علماء الرياضيات والطبيعة لا علماء النفس هم الذين وجهوا الأنظار إلى عيوب المنهج الوظيفى المخض .

ومنذ عشر سنوات أشار م.م.بونجارد - الطبيعة السوفيتي - في معرض مناقشة الطرق البشرية في التعرف على الأنماط إلى أن حل الإنسان الحى للمشكلات القائمة يقوم على مبادئ تختلف تمامًا عن تلك التى يقوم عليها الإنسان الآلى ، بمعنى أن الإنسان لا يصل إلى المعلومات باستخدام وصف شامل للمؤثرات المدركة بالحس ، بل يستخدم وصفاً «قاصراً» من بعض الوجوه ، فلا يتناول سوى السمات المميزة لهذه المؤثرات . وهذا يعنى - فى جوهره - أن الاعتبارات الغائية تتغلب على الطريقة التحليلية ، بمعنى أن الإنسان ينم النظر فى الأمور ، ويستخدم السمات المميزة المفيدة تحقيقاً لغاية فى نفسه .



وبدلاً من أن أختتم هذا المقال باستخلاص بعض النتائج أود أن ألفت نظر القارئ إلى منهج جديد فى البحث ، يشير بأحسن النتائج ، ويصلح لدراسة الكلام كظاهرة للنشاط العقلى عند المتكلم ، ألا وهو دراسة الاتصال مع الغير كلعبة أو مباراة فى التفكير . وبيان ذلك أنه عندما يدرس الباحث السلوك اللفظى عند أحد الأشخاص فإنه يضطر حتماً إلى الاشتراك مع هذا الشخص ، ويدخل معه فى مباراة فى التفكير . وجدير بالذكر أن العلاقة بين الباحث والشخص موضوع البحث هى علاقة خاصة جداً ، لأنها ليست علاقة بين ذات وموضوع (شئ) بل هى علاقة بين ذات وذات (إنسان) . وقد يكون الشخص الذى تجرى عليه الدراسة على مستوى عال من التفكير يضارع مستوى الباحث نفسه ، كأن يستطيع مثلاً أن يضع نظرية خاصة بسلوكه ويتصرف طبقاً لهذه النظرية ، بل يفرض هذه النظرية على الباحث نفسه . وليس من الشاذ النادر أن يعجز الباحث عن التغلب على مظاهر التعقد فى الشخص موضوع البحث . وإذا تقرر ذلك استطعنا أن نقترح بسهولة ويسر ميادين أخرى لم تعرف حتى الآن . وقد يكون هذا هو الحال فى فهم ظاهرة الكلام البشرى .

الأمومة الدينية



١ - أول ما يستلفت النظر في هذا المقال هو عنوانه « الأمومة الدينية » .
والمؤلف يقصد بذلك تركيز السلطة الدينية في يد الأم التي يطلق عليها في المقال اسم « أم القديس » والمراد بها الكاهنة التي تتولى السلطة الدينية العليا في الديانة .

٢ - اختار المؤلف ديارتين يشيع فيها هذا النظام : نظام الأمومة الدينية ،
وهما الديانة الكندمبلية والديانة الأمباندية ، فأما الديانة الكندمبلية فهي من
الديانات البرازيلية ذات الأصل الأفريقي ، وهي ذات فرقتين : الأولى الديانة
الكندمبلية التقليدية ، وتعرف بطقس ناجو Nago rite والأخرى الديانة
الكندمبلية الكابولكية ، وهي فرقة توفيقية أو تلفيقية يعزها اشتراك الروح
الهندي المسمى كابولكو . وأما الديانة الامباندية فهي مزيج من الديانات
الأفريقية والكاثوليكية ومذهب تحضير الأرواح المنسوب إلى ألان كريدك .

المطّاب : رناتو أوريز

رسالة دكتوراه عن الديانة الأماندية ، تحت إشراف ووجر باستيد ثم هنري ديرووش فيا بعد . يعمل الآن أستاذًا بقسم العلوم الاجتماعية بجامعة ميناس جريس الفيدرالية بالبرازيل .

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، وسابقًا رئيس هيئة الألف كتاب بوزارة التعليم ، ومدير إدارة المعارف الحرة بوزارة الثقافة .

وتمتاز هاتان الديانتان بميزتين هامتين : أولاهما أنّهما من جنس الديانات الاستحواذية ، والمقصود بالديانة الاستحواذية الديانة التي يستحوذ فيها القديس (ويسمونه الأوريشا) على الفتى أو الفتاة بأن يمسك به أو بها من الرقبة ثم يجلس عليه أو عليها منفرج الساقين . وفي هذه الحالة يستغرق الفتى أو الفتاة في غيبوبة ، ويسمى الفتى ابن القديس وتسمى الفتاة بنت القديس ، أما الكاهنة التي تشرف على هذا الطقس الديني فتسمى أم القديس .

والميزة الثانية التي تمتاز بها كل من هاتين الديانتين هي أن السلطة العليا تتركز في يد الكاهنة أو أم القديس ومن هنا اختار الكاتب عبارة « الأمومة الدينية » عنوانا لمقاله .

وقد ذيل المؤلف مقاله بثبت شرح فيه معنى الاصطلاحات الواردة في المقال ، ويحسن بالقارئ أن يرجع إلى هذا الثبت كلما غمض عليه معنى هذه الاصطلاحات .

من الأمور التي تسترعى النظر في الديانات الاستحواذية كثرة النساء فيها . وآية ذلك أن النساء يؤلفن العنصر الديني الممتاز في الديانة الفودية المنتشرة في جزيرة هايتي ، وفي ديانة البورى هوسا الأفريقية . وسواء كان الرئيس الديني رجلاً أو امرأة فإن النساء يمثلن العنصر الغالب بين المتدينين الذين يستغرقون في غيبوبة . وسنحاول في هذا المقال المقارنة بين مركز المرأة في اثنتين من الديانات الاستحواذية في البرازيل : إحداهما الديانة الكندمبيلية ذات الأصل الأفريقي ، والأخرى الديانة الأمباندية التي هي مزيج من بعض الديانات الأفريقية والكاثوليكية ومذهب تحضير الأرواح المنسوب إلى «الآن كرديك» . وسنحاول في كلتا الديانتين أن نربط بين مركز المرأة الديني ومركزها الاجتماعي .

وجود المرأة في الديانة الكندمبيلية :

كانت روث لانديز - عقب إقامة قصيرة بمدينة سلفادور في ١٩٣٨ - أول من وصف اشتراك النساء في الديانة الكندمبيلية بولاية باهيا البرازيلية ، وبخاصة الكندمبيلية ذات الأصل اليوروبي^(١) . وكانت روث لانديز - بوصفها امرأة - أقدر على معرفة مدى ملائمة هذه الديانة لبنات جنسها ، والدور الذي يمارسه في هذه الديانة . وقد لاحظت روث شيوع النظام الأمومي (حيث يتسبب الأولاد للأم وتكون الأم هي رئيسة الأسرة) في مدينة سلفادور ويوضح لنا عنوان كتابها الموسوم «مدينة النساء» كيف تأثرت كثيراً بهذا المظهر من مظاهر الديانة الأفروبرازيلية . وتقول روث لانديز إن هناك تقليدًا خاصًا في باهيا^(٢) يقضى باسناد الرياسة الدينية في الديانة الكندمبيلية إلى المرأة بدلاً من الرجل الذي يعدونه غير صالح للممارسة هذه الوظيفة الدينية . وعندهم أن الرجل لا تتوافر فيه الشروط اللازمة للقيام بوظيفة الكاهن الديني إلا في أحوال استثنائية معينة تؤكد الصبغة النسائية لهذه الديانة . ذلك أن الكاهن من الرجال يجب عليه أن يتربا بزي المرأة حتى يحظى بالقبول لدى أفراد الطائفة . وتقول روث لانديز إن ضرورة تشبه الرجل بالكاهنة التي يسمونها «أم القديس» هو

(١) نسبة لشعب يوروبا ، وهو شعب زنجي في ساحل غينيا الشرق ، وبخاصة بين داهومي والجرى الأسفل من نهر النيجر (المترجم) .

(٢) ولاية برازيلية (المترجم) .

الذى يفسر لنا ذلك العدد الكبير من الكهنة أو «آباء القديس» الذين يتصفون بالشذوذ الجنسى (اشتهاء المثل) ، إذ أن هذا الشذوذ هو الذى يتيح للرجل أن يتمتع بالمركز الممتاز الذى تتمتع به الكاهنة الباهية (نسبة لولاية باهيا) باعتبار هذا الشذوذ وسيلة منحرفة للتشبه بالأنثى .

ولكن إذا سلمنا بكثرة «بنات القديس» فى الديانة ألفينا أن وجود «أم القديس» التى تضطلع بالسلطة الرئيسية يختلف طبقاً لنوع الديانة الكندمبية . والدليل على ذلك أن روث لانديز توضح - كما قال ادسون كرنيرو - توزيع السلطة الدينية طبقاً للجنس (ذكراً أو أنثى) ، والطقس الدينى على النحو الآتى :

الطقس	أم القديس	أبو القديس
ناجو	٢٠	٣
كابوكلو	١٠	٣٤

ومن ذلك يتضح أنه توجد أغلبية من «الأمهات» فى الديانة الكندمبية التقليدية (طقس ناجو) ، وأغلبية من «الآباء» فى كندمبية كابوكلو التى هى طقس توفيق أو تلفيق يعززه اشتراك الروح الهندى فيها (كابوكلو) . ويجب علينا أيضاً أن نوضح أن طقس ناجو كان يحظى بالمكانة الأولى بين معظم أنواع الديانة الكندمبية السائدة فى البرازيل . وقد أضفت هذه الأولوية عليه مكانة إضافية . ومن هنا كان لكاهنة ناجو نفوذ خاص على مكان عاصمة ولاية باهيا . وقد لاحظ إدسون كرنيرو الذى ألف تاريخ الديانة الكندمبية فى سلفادور أن الأجيال المتعاقبة كانت تحتفظ بأسماء كاهنات ناجو خاصة ، أما الكهنة الذين بلغوا من المكانة بحيث عاشت أمماؤهم فى أذهان الناس فإنهم كانوا يتمنون دائماً إلى كندمبية كابوكلو .

وقد أورد عالمان بالثقافات الإفريقية اعتراضات قوية على نظرية روث لانديز ، وهما : آرثر راموس ، وملفيل هرسكوفتر ، اللذان أوضحا أن الديانة الأفرو باهية خالية من العنصر النسائى فضلاً عن الشذوذ الجنسى . ولن نتعرض هنا لاعتراضاتها على مسألة الشذوذ الجنسى لاستنادها إلى نزعة أخلاقية .

وبخاصة اعتراضات آرثر راموس الذى يرفض باصرار ما أسفرت عنه البحوث من نتائج مادية . ولكن الذى يهمنا هنا هو اعتراضاتها الخاصة لوجود النساء فى الديانة . وأول هذه الاعتراضات - وهو اعتراض ذو صبغة ثقافية - يتعلق بسلطة المرأة كرئيسة دينية . ووجه هذا الاعتراض أن الرجل فى أفريقية (نيجيريا) هو الذى يتولى السلطة الدينية ، أما المرأة فلا يسمح لها إلا بدور ثانوى فى الطقوس الدينية الكبرى . ولما كانت دور القيادة فى أفريقية هى حارسه التقاليد الكهنوتية الأصلية فإن آرثر راموس يرى فى هذا دليلاً على أن الكاهن (أبا القديس) هو الذى يضطلع بالوظائف الدينية فى البرازيل قياساً على ما يجرى عليه العمل فى أفريقية . وإذا كانت المرأة قد أتيحت لها أن تقوم بدور أكبر فى الطقوس الدينية نتيجة التطور الاجتماعى والثقافى فإن هذا الدور يعد دوراً ثانوياً بحيث إذا قلنا بوجود نظام أمومى (نظام تتولى فيه المرأة مركز الرياسة) كان ذلك القول خطأ فى فهم المشكلة برمتها .

والاعتراض الثانى يستند إلى حجج اقتصادية لالقاء ظلال الشك على الطابع النسائى للديانة . وصاحب هذا الاعتراض هو هرسكوفتر الذى يتهم روث لاندريز باغفال أثر العوامل الاقتصادية فى الحياة الدينية ، ويوضح أن عدد الرجال المشتركين فى الشعائر الدينية يكاد يكون واحداً فى كل من أفريقية والبرازيل . وإذا بدا أحياناً أن عدد النساء أكبر من عدد الرجال فإن ذلك يرجع إلى نوع النظام الاقتصادى السائد . ففى النظم الاقتصادية الحديثة يترك الرجل منزله ليتوجه إلى محل عمله خارج قريته ، وبذلك يتيح للمرأة التى تبقى فى المنزل فرصة المشاركة فى الحياة الدينية بصورة أكثر نشاطاً وفاعلية .

وتفيداً لهذه الاعتراضات نقول إنها لا تنهض دليلاً على ضعف الطابع النسائى فى الديانة الكندمبلية بولاية ياهيا فى البرازيل . ذلك أن إسناد الوظائف الكهنوتية إلى الذكور فى أفريقية لا يلزم منه أن يكون الحال كذلك فى البرازيل ، فالقياس هنا هو قياس مع الفارق : وسرى فيما بعد أن معظم الوظائف الدينية فى البرازيل هى من اختصاص النساء . ويبدو لنا أن الحجة الاقتصادية ليست فى حقيقتها اعتراضاً ، بل هى محاولة لتفسير معنى وجود النساء فى الديانات الأفروبرازيلية ، ولذلك تعزز نظرية روث لاندريز فى النهاية .

والحق أن غلبة النساء في هذه الديانات أمر لا نزاع فيه . وآية ذلك أنه يوجد في البرازيل من « البنات » أكثر مما يوجد من أبناء القديسين . وحسبك دليلاً على ذلك ما ذكرته مدام بينون كوسار من أنه يوجد ١٧ ذكرًا فقط من بين ١٣٤ شخصًا دخلوا في الديانة الكندمبية الجُومِيَّة بمدينة ريو بين ١٩٥٠ و ١٩٦٠ .

وإذا انتقلنا من بنات القديس إلى أمهات القديس لاحظنا كثرة الاناث أيضًا . وقد تبادلر إلى ذهن روث لانديز أن هذه الظاهرة مقصورة على الكندمبية التقليدية ، وأن كندمبية كابوكلو - وهي أدنى منزلة من تلك - ربما تحتوى على عدد أكبر من الذكور . ولكن تبين أنه توجد أغلبية من الكاهنات في كابوكلو . وقد أوضح رينيه ريبيرو الذى درس فرقة إكسانجُو بصفة خاصة أن ٦٠٪ من بيوت العبادة البالغ عددها ٦٢ بيتًا خاضعة لإشراف النساء . وإذا نظرنا إلى نوع الطقس الدينى المتبع وجدنا أن النساء يشرفن على ٤٦٪ من طوائف الكندمبية التقليدية ، وعلى ٦٩٪ من طوائف الكندمبية التوفيقية . وبالنسبة لمدينة سلفادور تشير الأرقام إلى هذا الاتجاه نفسه . وقد أوضحت دراسة حديثة قام بها فيفالدودا كوستا لما أنه من بين ١٠٥ من بيوت العبادة يشرف النساء على ٦٠٪ من البيوت الخاصة بالكندمبية التقليدية ، وعلى ٧٨٪ من بيوت الكندمبية التوفيقية . والحق أن عدد الكاهنات أكبر دائمًا من عدد الكهنة ، وهذا يؤكد من جديد صحة نظرية روث لانديز .

وهناك ظاهرة أخرى تؤيد الطابع النسائي للكندمبية ، هو انتشار الشذوذ الجنسى بين الذكور . وعلى الرغم من الانتقاد الأخلاقى الذى وجهه آرثر راموس فإن الدلائل توضح أن أغلبية الذكور والقادة الدينيين مصابون بهذه الآفة . وكما لاحظت روث لانديز هذه الظاهرة بين آباء القديس في سلفادور ، كذلك لاحظها رينيه ريبيرو ، إذ أجرى سلسلة من الاختبارات على عينة تضم ٦٢ رجلاً (أعضاء وقادة) اختبروا من مدينة رسياف ، وانتهى إلى أن ٣٤ من هؤلاء الرجال ظهرت عليهم أعراض الشذوذ الجنسى . وذهبت مدام بينون كوسار التى دخلت في معبد جُومى إلى أن معظم أبناء القديس مصابون بالشذوذ الجنسى . وكشفت أيضًا دراسة قام بها جان زيجلر عن الطقوس الجنائزية أن هذا السلوك ظهر على أحد آباء القديس في طائفة «كاسا دى مينا» بمدينة

مارناها . وقد شاهدت أنا وروجر باستيد مثل ذلك بين طوائف الكندمبية في ساو باولو وفي سانتوس . ومع ذلك يبدو لنا أن روث لاتنيز قد أخطأت في تفسيرها الذى ذهبت فيه إلى أن الشذوذ الجنىسى الدينى هو وسيلة للوصول إلى مكانة أم القديس عن طريق المحاكاة للأثنى والتشبه بها ، إذ الواقع أنه ليس هناك شىء من المحاكاة . وأغلب الظن أن الشذوذ الجنىسى بين الرجال ناشئ عن وجود أم القديس . ولذلك يجب البحث عن التفسير الحقيقى من وجه آخر . وهنا يبدو لنا أن التفسير الوطنى الذى قال به رينيه ريبيرو أقرب إلى الصواب ، وخلاصته أن الكندمبية لا تسبب الشذوذ الجنىسى ، وإنما تهتئ البيئة واللغة اللتين تساعدان على ظهوره وانتشاره ، مع العلم بأن هذا الشذوذ لا يجعل الجماعة تنظر إلى الفرد المصاب به على أنه فرد شاذ . وفى هذه المسألة نجد أن قوانين المجتمع الدينى تتناقض تمامًا مع قوانين المجتمع العام ، فإذا كان المجتمع العام يعتبر الشذوذ الجنىسى انحرافًا خلقيًا وثقافيًا فإن المجتمع الدينى يرى فيه قيمة إيجابية عن طريق اللغة المقدسة . يضاف إلى ذلك أن ثمة أوجه شبه بين أنوثة الديانة وأنوثة أو خنوثة الشذوذ الجنىسى : الوجه الأول هو تشابه الواجبات اليومية (الحياكة والطهى وتنظيف المنزل) بين الرجل والمرأة ، والوجه الثانى تشابه الملابس الدينية (الرجل يترقى بزي المرأة) . ومع ذلك فإن الشذوذ الجنىسى ينتشر بلا حدود ولا قيود بسبب استحواذ المؤلّهات الخنثى التى تجمع بين خصائص الذكر والأثنى ، أو مؤلّهات الجنس الآخر ، على الفرد . فهناك المؤله «لوجونيد» الذى يعيش ستة شهور على هيئة رجل وصياد ، وستة شهور على هيئة امرأة ومؤله للماء . وهذه المؤلّهات باعتبارها مؤلّهات خنثى تهتئ جواً يتيح للفرد أن يظهر خصائص الذكورة والأنوثة بلا قيود . ويمكن أن يقال مثل ذلك عن المؤلّهات المؤنثات مثل المؤله «ايانساء» التى تجمع بين كونها امرأة وكونها رجلاً محارباً فى وقت معاً ، مع احتفاظها بسمة الذكورة ، إلى درجة أنهم يشبهونها فى البرازيل بالقديس الكاثوليكي جيروم . وهكذا يبدو لنا أن هذه الديانة الأفروبرازيلية تتيح للأفراد الذين يعيشون على هامش المجتمع بسبب قواعد السلوك الصارمة فى المجتمع البرازيلى أن يندمجوا فى مثل هذا المجتمع الدينى وبذلك يؤيدون الطابع الأثنوى الذى تحدثنا عنه فى معرض الكلام على بنات وأمهات القديس .

رياسة الأم :

قالت روث لاندريز إن الكندمبلية تقوم على أساس النظام الأمومي ، وهو نظام اجتماعي تتولى فيه الأم رياسة الأسرة ويرجع إليها في النسب والتراث ، ولكن الأصح أن يقال إن هذه الديانة تقوم على أساس رياسة الأم بمعنى تركيز السلطة المطلقة في يد أم القديس أو الكاهنة . ويتعين علينا أولاً أن نحدد معنى رياسة الأم ، ونعتقد أن التعريف الذى ذكرته نانسي جتزال خير معوان لنا في هذا الصدد ، وخلاصته أن الأسرة القائمة على أساس رياسة الأم تمتاز بأربع خصائص متميزة وهي :

- (أ) الأم هي الشخصية المركزية التى يلتف حولها أعضاء الأسرة .
- (ب) الأسرة أوثق اتصالاً بأبوى المرأة منها بأبوى الرجل .
- (ج) المرأة تمارس سلطتها على الأطفال وأهل البيت .
- (د) الأطفال يرون في الأم العضو القوى في الأسرة . ولا تتبع هذه القوة من وظائفها الأمومية فحسب بل تتبع أيضاً من السلطة التى تمارسها في نواة الأسرة .

والنقطة الثانية (ب) لا تهتما هنا كثيراً لأن الكندمبلية تعتبر أسرة ولكنها أسرة روحية ذات حق إلهي مقدس ، فأبوا المرأة هما أيضاً أبوا الأطفال ، وهذان الأبوان هما الأريشات الذين يشكلون الأساس الديني للجماعة . ويتولد المجتمع الديني دائماً من الروابط التى توجد بين المؤمنين المنتمين إلى العالم الدنيوي وبين الآلهة الذى يتسمون إلى العالم الإلهي المقدس .

أما العناصر الأخرى من التعريف فإنها تهتما أكثر ، ولكن يتعين علينا قبل فحصها أن نشرح التنظيم الهرمي للديانة حتى يتسنى أن نفهم العلاقات الشخصية داخل الجماعة . وايضاح ذلك أن الكندمبلية مجتمع مغلق تتركز فيه السلطة العليا في أم القديس ، ولا تعلوها سلطة سوى سلطة الأوريشات (التى تمثلها الأم نفسها) . وتحت الأم فرعان : فرع من الإناث وفرع من الذكور ، فأما الفرع الأنثوي فيشمل « الأم الصغرى » (التى تلى الأيالوريشا) ، وبنات القديس ، والإكيدى ، ويوجد جم غفير من الشخصيات المتوسطة بين

«البنت» و«الأم الصغرى». وأما فرع الذكور فيتألف من «الأبناء» والأوجا . ويزداد هذا التنظيم الهرمي تعقداً إذا علمنا أن القدرة على الفيوية يجب أيضاً أن تتم طبقاً للنظام المقرر . ففي فرع الاناث نجد أن الأكيدى هي وحدها التي لا يمكن أن تستحوذ عليها الآلهة ، وفي فرع الذكور لا يكون الأوجا «مطية» للآلهة . ويتضمن التقسيم الجنسى تقسيماً للعمل أيضاً ، فإذا كان الأوجا يقوم بمهمة قرع الطبول وذبح القرابين فإن البنات يقمن بأعمال نسوية كتنظيف دور العبادة وطهي الطعام للأوريشات وحياكة الملابس للآلهة . هذا والتخصص الجنسى في العمل كبير بحيث نراه بين الاناث أنفسهن . مثال ذلك أننا نجد في دار العبادة الموجودة في جومي أن «بنات» الأوريشا الذكر لا يشتركن في الأعمال المنزلية ، وإنما نجد «الجباب» أى «بنات» الأوريشا الأنثى يطهين الطعام للآلهة .

وتهمنا الأسرة الروحية في المقام الأول ، ونقول في هذا الصدد إن الطابع الأسرى للمجتمع الدينى يتجلى في التنظيم الهرمى والعلاقات الشخصية التى تربط بين الجماعة ، كما يتجلى في الهيكل الدينى للعبادة وبخاصة الطقس الخاص بتلقين المبتدئين أصول الديانة والدخول فيها . وسنبداً بدراسة العلاقات التى تربط بين الأشخاص في ذلك المجتمع الهرمى المعلق فنقول :

إذا نظرنا إلى الألقاب التى تطلق على مختلف أعضاء الجماعة لاحظنا على الفور الطابع الأسرى للديانة . وتفصيل ذلك أن بنات وأبناء القديس هم في الحقيقة أبناء روحيون لأم القديس (الكاهنة) . يضاف إلى ذلك أن كل بنت تسمى غيرها «أختها» ، ويسمى الأوجا «أبا» وأهم من ذلك وجود محظورات جنسية بين البنات وأبيهن ، وكذلك بين الأخوات وأخيهن (ابن القديس) . وتعترف مدام بينون كوسار بأن هذه المحظورات أقل صرامة بين الأخوات والأخوة الأبعدين ، أى بين الذين دخلوا في الديانة في أوقات مختلفة ، ولكن هذه المحظورات صارمة بالنسبة للأخوات والأخوة الأقربين ، أى الذين دخلوا في الديانة معاً . ومثل هذه القيود والمحظورات تحمى التنظيم الأسرى من آفة السفاح بين ذوى القرى .

والعلاقة الروحية التى تقوم بين «الأم» وبنت القديس هى الأساس الأول

الذى يسبغ على الجماعة نوعاً من القربة المقدسة ، وهنا تكن أهمية طقس التلقين للمبتدئين ، لأنه يخلق فى الواقع رابطة من القربة الروحية بين الأم والبنت . ولذلك يمكن القول بأن «البنت» تولد من الأوريشا وأم القديس .

ومن الأمور المشهورة أن طقس التلقين يرمز إلى الولادة الجديدة . وقد أوضح روجر باسنيذ أن مراسم هذا الطقس تتم دائماً تحت رعاية أوريشا الخسوبة الذى يسمى «أوشالا» . والمهدف من هذا الطقس هو «قتل» الشخصية الدنيوية للفتاة المبتدئة حتى يتسنى لها أن تدخل فى حياتها الجديدة ، حياة المجتمع الدينى . وتعتبر الاصطلاحات الدينية بوضوح عن العلاقات التى تقوم بين «الأم» و «البنت» خلال مراسم هذا الطقس ، فالأبالموريشا - الكاهنة - هى الصانع الذى يصنع «الرأس الجديد» لفتاة المستقبل المسماة «أياوو» ولذلك تصبح البنت ملكاً للكاهنة - الأم - متى وضعت هذه يدها على رأسها ، وهنا تصبح «البنت» مرتبطة إلى الأبد «بأمها» . وكما أن التناسل البيولوجى يتضمن وجود الروابط الدموية .. كذلك التناسل الروحى يقيم رابطة من القربة ذات الطابع المقدس . ومتى دخلت «البنت» فى الأسرة الكندميلية لا تستطيع الفكاك منها أبداً ، فمن الآن فصاعداً تقع عليها التزامات القربة الدموية الروحية نحو «أمها» و «أبويها» و «أخواتها» ، وكل أسرة كندميلية متميزة عن غيرها من الأسر ، وإذا اجتمع جميع أفراد الديانة على اختلاف أسرهم فى مناسبة أحد الأعياد فإن هذا الاجتماع إنما يتم بصفة ودية فقط . وهذه الأسر المختلفة لا تربطها علاقات مشتركة برغم انتمائها لديانة واحدة . ولذلك فإن كل فرد ينتمى لمعبد معين لا يشترك فى طقوس المعابد الأخرى ، لأن الروابط الأسرية تحظر عليه الاشتراك فى أى طقس دينى خارج نطاق جماعته الخاصة . وإذا قصت الصدفة بأن تقيم البنت فى مدينة غير مدينة «الأم» فإنه لا يسمح لها بأن تشترك فى أى طقس كندميلي فى مدينتها الجديدة .

وما يميز وظيفة الأم ما تتمتع به من سلطة . ولما كانت الأم على صلة وثيقة بالأوريشات فإنها تمارس كل سلطة فى الطائفة الدينية . وهى الشخصية المركزية التى يلتف حولها كل أعضاء الطائفة ، وكلمتها قانون ، ولا أحد يجور على أن يتحداها . وتقول مدام بيتون كوسار إن السلطة مركزة فى يدها ، بحيث

لا يستطيع أحد أن يقوم بأمر دون أمر صريح منها . ولذلك كان الأعضاء عرومين من الأخذ بزمام المبادرة في كل الأمور . و « الأم » هي التي تكافئ وتعاقب (وقد يكون العقاب بدنياً أحياناً) ، وجميع مسؤوليات « البيت » (دار العبادة) تقع على عاتقها . وهذه السلطة مقصورة - من الناحية النظرية - على دائرة الجماعة ، ولكن لما كانت هذه السلطة ذات طابع مقدس أمكن الأم أن تمارسها خارج « البيت » . وحياة « البنت » الخاصة خاضعة لاشراف أمها الدقيق . ولكن إذا كانت الأم ذات سلطة رادعة فإنها أيضاً ذات سلطة توجيهية ، بمعنى أنه متى عرضت للأبناء مشكلة تتعلق بالمال أو الحب أو المرض توجهوا إلى الأم يطلبون مشورتها ، فتشير عليهم بالحل الأمثل للمشكلة بفضل ما أوتيت من علم إلى . ولذلك كانت هذه المزايا توازن سلطة العقاب التي تتمتع بها .

والنقطة الأخيرة التي تعزز سلطة الأم الريادية هي نوع العمل الذي يقوم به القائد الديني . فقد لاحظت روث لانديز أن آباء القديس يميلون إلى العمل خارج دائرة الطقوس الدينية . ولكن أمهات القديس يتفرغن للقيام بالواجبات الدينية المختلفة . ومن هنا نرى أن الكاهنات يمثلن الصورة المثلى للمرأة البرازيلية أى ربة البيت .

المرأة الأماندية :

إذا انتقلنا من تحليل الكندمبية إلى دراسة الأماندية رأينا مركز المرأة يتغير تغيراً لا يستهان به ، إذ يتدخل عامل جديد في الميدان يحدده نوع الديانة . وقد قلنا في مؤلف آخر إن الطقوس الأماندية المختلفة هي عبارة عن عوامل متكاملة تؤلف وحدة كلية تتحرك دائماً بين قطبين ، أحدهما قطب « غير أوروبي » تشبه عقائده العقائد الأفروبرازيلية ، والآخر قطب « أوروبي » يستمد أفكاره الروحية من تعاليم ألان كريدك . والعامل المهم في هذا التقسيم هو وجود علاقة بين نوع الديانة ومختلف الطبقات الاجتماعية . فالقطب غير الأوروبي يتفق مع عقائد الطبقات الدنيا ، في حين أن القطب الأوروبي يتفق مع قيم الطبقات الوسطى ، وسنرى أن مركز المرأة ، وإن بقي أحياناً على حاله من قطب إلى

آخر ، يختلف في بعض الأحيان اختلافاً هاماً طبقاً للطبقة الاجتماعية والعبادة التي تمارسها .

هذا وعدد الأعضاء الإناث في الديانة الأمباندية أكبر من عدد الذكور ، كما هو الحال في الديانة الكندمبلية . بيد أن نسبة الذكور أعلى بشكل ملحوظ في الامباندية . ويمكن أن تعطينا بعض الأرقام فكرة أدق عن نسبة الجنسين في الأمباندية ، فقد اتضح من مسح أجرى في مدينة سان باولو على ٣٥ مبعداً أن نسبة النساء هي ٦٤٪ ونسبة الرجال ٣٦٪ . وإذا تذكرنا ما قلناه سابقاً عن الكندمبلية رأينا أن نسبة الأعضاء الذكور في الأمباندية أكبر نسبياً منها في الكندمبلية . وإذا كان الشذوذ الجنسي يعزز المظهر الأنثوي للديانة الأفروبرازيلية فإن غياب هذه الآفة في الامباندية يؤكد عنصر الذكورة في هذه الديانة . وجدير بالذكر أن هذا الغياب ليس أمراً عارضاً ، بل هو نتيجة حظر رسمي . ذلك أن مبادئ الأخلاق في الأمباندية تؤيد الأخلاق الكاثوليكية التي تحرم الانحراف الجنسي . ومن المهم في هذا المجال أيضاً أن نخلل الأرواح الأمباندية من الناحية الجنسية . وهذا التحليل يدلنا على أن المؤهلات الختاني الأفريقية الأصل إما تختفي وإما تتميز من الناحية الجنسية . مثال ذلك أن المؤله أوشالا الذي يمثل المسيح في الامباندية يفقد تماماً طابع المؤله الختوي ، ويعتقد الأمبانديون أن المسيح رجل ، وهذا يتضمن بالتالي أن ذكورة أوشالا أمر لا نزاع فيه عندهم .

ومن العوايق التي تحول دون خنوة الرجال أن الرجل لا يستطيع أن يتقبل روح الجنس الآخر ، وهذا أمر شائع الحدوث في الكندمبلية ، أما في الأمباندية فهو يزداد ندرة يوماً بعد يوم . ومن ناحية أخرى نجد أن أرواح الذكور يمكن أن تستحوذ على النساء . يضاف إلى ذلك أن الأرواح الأنثوية ليس لها سوى دور ضئيل في الطقوس الدينية اليومية . والخلاصة أن الطقوس الدينية في الديانة الأمباندية تؤكد أن الأرواح الذكرية تستحوذ على أغلبية النساء .

ويلاحظ أيضاً أنهم يرون أن الأرواح الأنثوية أدنى منزلة من الأرواح الذكرية . وهذه الظاهرة تدل على خضوع النساء لمبدأ تفوق الرجال .

وفي وسعنا أن نلاحظ أنه إذا كان وجود الأثنى لا يزال هاماً في الديانة الاستحواذية فإن دراسة الامباندية تدلنا على الاتجاه نحو الذكورة . ومع ذلك فإن تحليل السلطة العليا هو الذى يبين لنا إلى أى حد تتمثل هذه الظاهرة في الامباندية . على اننا نفترق إلى المعلومات والبيانات الاجتماعية عن هذا الموضوع . ولذلك يتعين علينا الاكتفاء بالملاحظات الانثولوجية . ويؤخذ من المسح الانثولوجى الذى أجريناه على الطبيعة أن وجود الأثنى يتركز في العبادات « غير الأوروبية » ، فى أغلب المعابد التى زرتها فى ضواحي ساو باولو وريو دى جانيرو وجدنا السلطة تتركز فى يد الكاهنات . أما فى المعابد « الأوروبية » التى يرتادها أهل الطبقات الوسطى فإن السلطة تتركز فى يد الذكور . ومن هنا نستطيع أن نخلص إلى نتيجة مضادة لنتيجة روث لاندز ، ونقول إن آباء القديس (الكهنة) يسيطرون على أمهات القديس (الكاهنات) عندما يكون الوصول إلى مركز السلطة منوطاً بالمركز الاجتماعى للمؤمنين وللمعابد لا بالولاء للتقاليد الأفريقية . وإذا كانت معظم المعابد الهامة خاضعة لآشراف النساء فى سلفادور فإن أشهر المعابد (Tentes) الأماندية خاضعة لسلطة الرجال ، مثال ذلك « المعبد ميريم Tente Mirim » فى مدينة ريو ، فهو خاضع لسلطة بنيامين فجوريدو ، وكذلك « المعبد سيريت كنفرا تر نيساتيون أمباندا سنت بنوا Tente Spirite Confraternisation Umbanda Saint Benoit » فى سان باولو خاضع لسلطة « باى جاميل » .

يبد أن السلطة أخذت تتركز فى أيدي الذكور بعد ظهور نوع جديد من السلطة وبعد التنظيم المنهجى للمعابد على نحو سديد بفتح توثيق الصلات بين أفراد الطائفة . وإذا كانت السلطة الدينية لأم القديس مقصورة على معابد الكندميلية فإن الأمانديين قد أدخلوا شكلاً جديداً من السلطة خارج المعابد ، إذ أنشأوا اتحادات تضم معابد عديدة . وهذه الاتحادات تعلق سلطة الكاهن ، ولها هيئة إدارية عليا . مثال ذلك أن التنظيم الأعلى فى سان باولو يضم معظم الاتحادات الموجودة فى الولاية . وتهدف هذه الاتحادات إلى تسيق الدعاية للديانة الامباندية والإشراف على الشؤون الدينية فى الوقت نفسه . ولذلك فإن جميع المظاهر العامة للأماندية سواء فيما يتعلق بالأعياد الدينية أو العمل السياسى والاجتماعى تمر الآن من خلال مراكز جديدة لصنع القرار . ولكن

الذكور يستأثرون بالسلطة في هذه المراكز. وقد أتيج لنا أن نشهد المؤتمر الامباندى القومى الثالث المنعقد في ريو ، الذى ضم الاتحادات القومية المختلفة ، فلاحظنا أن العنصر النسائى يكاد يكون معدوماً ، إذ كان الخطباء جنيهاً من الرجال وبخاصة من يتسمى منهم إلى الطبقة الوسطى في المجتمع . وهنا يجب علينا أن نبرز إحدى الخصائص القوية في الديانة الامباندية ، وهى أن السلطة التنظيمية لا يمكن أن تحظى بالاحترام دون أن تعززها سلطة مقدسة ، ولذلك نرى تعاوناً واشتراكاً بين الاتحادات والمعابد «الأوروبية» ، وكثيراً ما نرى الاتحاد يتحاز إلى أحد «المعابد» الامباندية التى تتمتع بمكانة خاصة ، مثال ذلك أن المؤتمرات القومية الثلاثة للامباندية في ١٩٤١ ، و ١٩٦١ و ١٩٧٣ انعقدت جميعاً تحت «حماية كابكلو ميريم» أى الروح الذى يستحوذ على بنيامين فجوريدو رئيس «المعبد ميريم» في ريو : ولذلك يمكننا أن نقول إن السلطة المقدسة للكهائن تقترن بسلطته التنظيمية كرئيس وكعضو في الاتحاد . وهذا يعزز سلطة بعض آباء القديس الأمبانديين ، ولكنه يوسع المهوة التى تفصل السلطة الذكرية للمعابد «الأوروبية» عن السلطة النسائية للمعابد «غير الأوروبية» .

وتجلى السلطة التنظيمية في وجوه أخرى أيضاً ، ولكن يمكن أن نرى أن النساء يُستبعدن منها دائماً . مثال ذلك السلطة التى تسبغها الكلمة المكتوبة . ففي الكندمبيلية يستخدمون الكلمة الشفهية وحدها أداة لنقل المعرفة ، لأن هذه الكلمة مقدسة ولها قوة خفية غيبية يطلقون عليها اسم «الآشى» أى القوة المقدسة . ولا يمكن أن يتم تلقين مبادئ الدين للمبتدئين إلا بالطرق الشفهية ، لأن هذا التلقين يتألف من اتحاد العضو الجديد مع القوة التى تنقلها إليه كاهنة الديانة . وهذا هو السبب في أن الكندمبيلية لا تعرف علم اللاهوت المدون لأن اللجوء إلى الكلمة المكتوبة محظور ، إذ أن هذا من شأنه أن يوقف سريان «الآشى» وانتقالها إلى الأعضاء الجدد .

كل ذلك يتغير في الأمباندية ، فالتفكير الدينى الأفريق يتغير ، ويحل محله التفكير اللاتينى البرازيلى ، وبذلك تصبح القوة المقدسة (الآشى) ضرورياً من اللغو . وقد رأينا أن الامبانديين أدخلوا بعداً جديداً في السلطة الدينية ، هو

البعد التنظيمى . بيد أن هذا البعد لا يتأكد إلا عن طريق الكتب . ذلك أن الكلمة المكتوبة تعطى المؤمن والرئيس الدينى مصدراً جديداً للقوة والسلطة ، فيصبح كل منها كاتباً . ونحن نعلم أن الكتب أدت فى الواقع دوراً فى غاية الأهمية فى نشر وتفنيد الديانة الامبانية . ومنذ سنة ١٩٤١ التى انعقد فيها المؤتمر الامباندى القومى الأول نشأت طبقة مثقفة مهمتها القيام بالدراسات الخاصة بالعقائد والطقوس الدينية . وجدير بالذكر أن وضع «العالم» الذى اكتسبه أعضاء هذه الطبقة يضى عليهم سلطة حاسمة فى الدين لا نظير لها فى تاريخ الديانات الافروبرازيلية . بيد أن هذه السلطة الجديدة وقف على الرجال ، ولا حظ للنساء فيها . ويكنى أن تنصف الكتب التى طبعها الناشرون الامبانيون لرى ندرة عدد المؤلفات ، إذ لا تجد لمن سوى كتاب واحد من بين ٣٥ كتاباً اخترناها كمراجع لهذا المقال . ومن ذلك يتضح أن النساء ليس لهن حظ فى السلطة التنظيمية .

خاتمة :

لقد شغلت مسألة الأسرة الأمومية - (التي تتولى فيها المرأة رئاسة الأسرة) فى أمريكا السوداء - بال العلماء المعنيين بالدراسات الأفريقية . ويمكن القول بوجه عام بأن هناك نظريتين فى هذا الموضوع : إحداهما ترى أن الأسرة الأمومية فى أمريكا هى تراث من الأسرة الأفريقية ، والأخرى - وهى على نقيض ذلك تماماً - ترى أن الأسرة الأمومية ليست سوى تكيف من جانب السود مع الأحوال الاجتماعية والاقتصادية السائدة فى المجتمعات الأمريكية . وصاحب النظرية الأولى هو هرسكوفت ، وصاحب الثانية هو فرايزر . والاتجاه السائد الآن هو أن المجتمع الأمومى ليس من رواسب المجتمع الأفريقى . ويجزم فرايزر بأن ذلك يصدق على الحال فى البرازيل ، بدليل أن دراسته للأسرة السوداء فى سلفادور توضح أن العناصر الأسرية الأفريقية لا وجود لها فى هذه المدينة . ذلك أن الرق تم الغاؤه ، ثم التحضر (سك ٣؛ ٦ المدن) والتصنيع وغيرهما قد أحدثت كلها ثورات اجتماعية هامة هدمت التراث الأسرى الأفريقى . بيد أن ريموند سميث هو الذى أوضح بالتفصيل الدقيق قوة العامل الاقتصادى فى تكوين الأسرة الأمومية ، فى أوساط السود فى غيانا

البريطانية - مثلاً - لا تتوقف الأسرة الأمومية على نظام خاص ، ولكنها مظهر اقتصادى للحياة الأسرية . وایضاح ذلك أن الرجل يغادر منزله إلى مكان بعيد التماساً للعمل ، ولذلك تتولى المرأة ریاسة الأسرة . وإذا عجز الزوج عن إعالة الأسرة اتخذت الزوجة لها زوجاً آخر يكفها مؤونة المعیشة ، وتتجب منه أطفالاً جددًا ، ولكنها تحتفظ فی الوقت نفسه بكل السلطة فی تربية أطفالها من الزوج الأول .

وإذا سلمنا بترجيح العامل الاقتصادى فلا شىء يضطرنا إلى التماس تفسير ثقافى أفريقى لوجود الأسرة الأمومية . وعلى كل حال فهذا النوع من الأسر يوجد أيضاً خارج دائرة النفوذ الأسود . وليس معنى ذلك أنه يوجد فى كل مكان بل - على العکس - يبدو أنه من سمات أسر معينة فى الطبقات الدنيا . وقد وجدت «ماريا يسورا بيريرا دى كويروز» هذا النوع من الأسر فى أوساط الطبقات الفقيرة فى مدينة دیو ، ووجدته أسكار لويس فى الطبقات الدنيا المجاورة لمكسيكوسى . ويذهب هذا الأخير إلى حد أنه يبنى مفهومه «لثقافة الفقر» على هذه السمة التى تمتاز بها بعض الأسر الفقيرة فى أمريكا اللاتينية .

ماذا يمكن أن نقول إذن عن الأمومة الدينية ؟ لا يمكن القول بأن هذه الأمومة لها صلة بأفريقية . وإن هرسكوفتر نفسه ليعارض هذا التفسير الذى ذهبت إليه روث لاندیز ، وكذلك الاعتراضات التى أوردها أرثر راموس هى حاسمة فى هذه القضية ، لأنه يوضح أن الكهنوتية فى نيجيريا وقف على الذكور دون الإناث . ومع ذلك يجدر بنا أن نشير إلى أن الحجج الاقتصادية التى يسوقها هرسكوفتر لتفنيد رأى روث لاندیز تشبه الحجج التى يسوقها سميث لتفنيد رأى هرسكوفتر نفسه . ألا ترى معى أن القول بأن السلطة الدينية تؤول إلى المرأة لأن الرجال يغادرون المنزل لممارسة العمل فى مكان بعيد إنما هو ترجمة للواقع الاجتماعى إلى لغة دينية ؟ أى أن الأمومة الدينية تشبه الأمومة الأسرية ، وهذا استنتاج يبدو أقرب إلى الصواب ، لأن العلاقة التى توجد بين الأسرة الأمومية والطبقة الاجتماعية تتكرر فى الديانة الأمومية . وایضاح ذلك أن الكاهنة التى تتركز فى يدها كل السلطات توجد فى الديانة الكندمبية والديانة الامباندية غير الأوروبية ، وهذان النوعان من الديانة يزدهران خاصة بين الطبقات الدنيا ، فليس من الغريب أن تتمسك المجتمعات الدينية بالقيم

الخاصة بهذه الطبقات الفقيرة التي تحتل فيها المرأة مكانة ممتازة بالقياس إلى الرجل داخل الأسرة .

وإذا انتقلنا من الطبقات الدنيا إلى الطبقات الوسطى رأينا صورة المرأة تتغير تغيراً كبيراً ، تماماً كما هو الحال على المستوى الدينى فى المعابد الامبانية «الأوروية» ، ففى كل هذه المعابد يحل مدير المعبد محل الكاهنة . بيد أن الرجل يحل محلها على المستوى التنظيمى خاصة . وقد أوضحنا فى مكان آخر أن الأيديولوجية الأمبانية تمتاز بالسعى الدائب نحو التكيف مع أيديولوجية المجتمع بأسره . وليس تطور صورة المرأة استثناء من هذا التكيف ، إذ أن هذا التطور والتغير شأنه شأن القيم الدينية الأخرى التي تتغير باستمرار . ومن هنا نراهم يرون أن المرأة أدنى منزلة وأقل درجة من الرجل . وعلاوة على ذلك فإن الدراسات السوسيولوجية (الاجتماعية) تؤكد أن المرأة تتبوأ هذا المكان الوضع . وقد أوضحت ايضا بلأى أن التصنيع لم يحسن من مركز المرأة بالرغم من ممارستها للعمل كالرجل ، وإنما أكد مركزها الثانوى بحجة أن سوق العمل لا يتبع لها آفاقاً جديدة . وجدير بالذكر أن الديانة الامبانية التي تغلغلت فى المناطق الصناعية خاصة تأخذ بهذا المفهوم عن المرأة ، بل لقد سرى هذا المفهوم فى المجال الدينى .

وإذا سلمنا بنظرية لويس القائلة بأن الديانات الامتحواذية تقوم بدور تعويضى للمرأة أمكن أن نقول إن المرأة تنهض بهذا الدور بطريقة طبيعية فى كلتا الديانتين الامبانية والكندميلية ، فهي دائماً الشريك الممتاز فى هاتين الديانتين . بيد أنه يجب أن تؤكد أن الديانات التي نشأت بين الطبقات الدنيا استطاعت - مع ذلك - أن تضع حدوداً من شأنها أن تقيد سلطة المرأة . والدليل على ذلك أنها فرقت بعناية بين ما هو عام وما هو خاص ، فأسندت إلى المرأة الواجبات الخاصة بها ، وهى الواجبات المنزلية . ولما كانت المعابد الامبانية تتمسك بالقيم المشروعة للمجتمع فإن مركز المرأة يتطور شيئاً فشيئاً ، وسيطر الذكور على الأمور حيث تهيمن السلطة التنظيمية على الشؤون الدينية . وجدير بالذكر أن سيطرة الرجال تتفق مع الأحكام السارية فى المجتمع البرازيل .

ثبت بالمصطلحات الواردة في المقال

آشى	: القوة المقدسة .
اكسانجو	: اسم محلي للكندمبلية .
كابكلو	: هندي متمدن أو رجل شبه هندي وشبه أبيض . وفي الديانات الأفروبرازيلية كائن بشري ميت تظل روحه تظهر خلال الطقوس الدينية ، ويكون محل عبادة المؤمنين . .
الكندمبلية	: ديانة يدين بها السود في ولاية باهيا بالبرازيل ، وهي ذات طقوس فخمة معقدة .
بنت القديس	: شخص يستحوذ عليه القديس (أو الأوريشا) .
ابن القديس	: وتظهر هذه الحالة عند الاستغراق في غيبوبة . ويستحوذ الأوريشا على عضو الطائفة الدينية بأن يمسك به أو بها من رقبته أو رقبته ثم يجلس عليه أو عليها منفرج الساقين .
إكيدى	: أحد المؤمنين في الكندمبلية الذي يساعد ابنة القديس عندما يستحوذ عليها الشيطان .
إياوو	: فتاة صغيرة تجتاز طقس التلقين .
أم القديس	: كاهنة الكندمبلية ، وتسمى أياالوريشا .
أبو القديس	: كاهن الكندمبلية .
أوريشا (والجمع)	: اسم جنس للآلهة اليوربية المتوسطة بين الإله الأعظم وأوريشات) والناس
أوشالا	: أعظم الأوريشات .
الامباندية	: ديانة ذات نزعات سحرية مستمدة من مذهب تخضير الأرواح ولكن فيها طقوساً مستمدة من الديانات العديدة الأخرى الموجودة في البرازيل .

التصور الصيني والمسيحي للعالم

في القرن السابع عشر

كانت الصين أول متجع حضارى يتلقى علوم الغرب فى العصر الحديث ، وفى القرن السابع عشر عرفت الصين الكثير من علوم الغرب ، وكان ما قام به الآباء اليسوعيون فى نقل العلم الأوروبى إلى الصين غطياً جليل القدر ، ولكن يجب أن لا يدور بخلدنا أن تلك الحصيللة كانت جديدة على الصين .

ولقد استوعب علماء الصين ما جاءت به الإرساليات إليهم ، ووضعوه موضع الاختبار فى موضوعية لا يشوبها تحيز . وقد تحمس الكثيرون منهم لإنجازات الهندسة اليونانية . إذا كان العلم الغربى قد طرق أبواب الصين والقرن السادس عشر على خواتيمه فإن الفضل فى ذلك لا يعود إلى الإرساليات الدينية بقدر ما يعود إلى الصينيين أنفسهم ورغبتهم فيه . وكان منهم هذا التعاون المثمر فى ترجمة كتب الآباء اليسوعيين المدرسية . وفى عام ١٥٤٨ نشر أول كتيب دينى بالصينية يضم معلومات بسيطة من سفر التكوين إلى جانب

الطبيب : مالك جبرنت

ولد عام ١٩٢١ . عضو المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى .
وبعد ذلك صار مديرا للدراسات في المدرسة العملية
للدراستات العليا . حائز على الدكتوراه في الآداب . منذ
١٩٧٥ يشغل مركز أستاذ التاريخ الاجتماعى والفكرى الصينى
في الكوليج دى فرانس .

المترجم : الدكتور حسين فوزى النجار

أستاذ غير متفرغ بالجامعات المصرية ، والزاير بالجامعات
العربية . عضو مجلس إدارة اتحاد الكتاب - رئيس تحرير مجلة
العلوم الاجتماعية ، ورئيس رابطة أساتذة العلوم الاجتماعية .
ألف أربعين كتابا غير المقالات والبحوث المنشورة بالمجلات
العربية والأجنبية . ترجم بعض الكتب والبحوث إلى
العربية .

نظرية أرسطو الفلكية . ومن رأى الكاتب أن الصينيين لا يؤمنون
بوحدة الوجود ، إذ أنهم لا يؤمنون بأن المادة الخام قد تحولت إلى
حياة بقوة إلهية مقدسة خالدة في الطبيعة . ولكنهم يرون أثر هذه
الطاعة الكونية في كل ما يقع عليه بصرهم . وهى طاقة لها دورتها
الحبوية ، كما أن لها دورتها الزمنية على مدى فصول السنة . والمادة
والحياة في نظرهم خلق دائم مستمر يخضع لتغير دائم مستمر .
وللسموات والأرض تاريخها الذى يمتد على مدى الزمن ، وسيبقى
اليوم الذى يؤذن بفنائها ، ولن تكفى عن التغير حتى يوم فنائها .
ويمت التطور على مدى أحقاب طويلة غامت على اللاهوت
المسيحى حين رد بداية العالم إلى بضعة آلاف من السنين قبل
ميلاد المسيح ، في حين ترد الكتابات الصينية عمر الأرض إلى
عشرين مليون سنة . وبالرغم من اتساع السموات والأرض كما
كتب «تج ماو» في نهاية القرن الثالث عشر فإنها لا تزيد عن

كونها بذرة صغيرة في الفضاء . وأكثر ما صدم الصينيين من تعاليم الإرساليات التبشيرية هذا التباين اللا متناهي ، وتلك التفرعات التي أدخلوها على الطبيعة . وكان مما جاءت به الإرساليات التبشيرية إلى الصين تلك البدعة في الصورة الهندسية لنظام الكواكب السيارة . وكان للصينيين في الفلك ميراث قديم أبقوا عليه وصانوه ، وكان شيئاً بما كان لدى البابليين . وكان لهم في الجبر باع طويل . ولم تقف أوجه الخلاف في التصور المسيحي للعالم على الوصف الهندسي المكون ، بل امتدت إلى التصور العام الذي يحدد أبعاد الفضاء والزمن ، وشكل الأرواح . وأعدادها .

كانت الصين أول متجع حضارى يتلقى علوم الغرب في العصر الحديث ، فلم يكن للهند ولا لليابان - وقد أخذتا أول ما أخذتا علوم الغرب عن الصين - ولا لتلك البلدان التي حفلت بالإرساليات التبشيرية أى صلة مبكرة بالعلم الأوروى . ففي الصين طبع أول كتاب للهندسة عام ١٦٠٧ ، كما طبع أول مدخل لعلم الفلك عام ١٦١٤ ، ونقش أول مصور جغرافى على الحجر بعد عام ١٥٨٤ . على غرار مصور أورتيلىوس وقد أعده عام ١٥٧٠ ، وسرعان ما انتشرت ترجمات تلك الكتب في الصين وامتدت منها إلى كوريا واليابان .

وفي هذا القرن السابع عشر عرفت الصين رموز فييت في الجبر وقواعد حساب المثلثات واللوغارتمات المعروفة بقواعد نيبير ، كما عرفت فلسفة أرسطو في الكون ، وحسابات تيكويراه الفلكية ، وكان ما قام به الآباء اليسوعيون في نقل العلم الأوروى إلى الصين عظيماً جليل القدر ، وإن كان علينا أن لا نغفل نظرة الصينيين إلى هذا الحكم المائل من المعرفة الحديثة ومدى اهتمامهم بها . فإن علينا أن نحذر مظنة أن تلك الحصيلة العلمية كانت جديدة على الصين ، أو أن الصين لم يكن لها غير الغرب وسيلة إليها ، كما أن علينا أن ندرك أن ما عاتته تعاليم الإرساليات من نقد أو إحجام لم يكن إلا بسبب الإيهام والغموض ونظرة الإرساليات المتعالية العتيدة إلى أعراقهم ومأثوراتهم .

ولقد قرت في أذهانتنا فكرة التفوق الغربى ، وما من شيء يلقى المقاومة قدر ما يلقاه كل جديد ، وهى ظاهرة ليست وفقاً على الصين وحدها وإنما هى

ظاهرة عالمية ، أشار إليها «دانيال مورنت» في كتابه «علوم الطبيعة» بقوله :
«ظلت فرنسا حتى عام ١٧٧١ تنكر نظرية كوبرنيك في كروية الأرض ، وقلما
عرضت لنا المصورات الفلكية ، في الوقت الذي كانت فيه السوربون قد نبذت
إدانة جاليليو منذ أمد بعيد» .

فلماذا إذن تنكر على الصينيين في القرن السابع عشر ولهم مآثرانهم
وتقاليدهم ما لم تنكره على فرنسا في القرن الثامن عشر؟ وليس مما يثير الحيرة أن
يكون هناك نقد أو رفض ، ولكن ما يثير الدهش والحيرة معاً أن يستوعب
علماء الصين ما جاءت به الإرساليات إليهم ، وأن يضعوه موضع الاختبار في
موضوعية لا يشوبها تحيز ، وقد تحمس الكثيرون منهم لإنجازات الهندسة
اليونانية ، وما يقصه «ماتيو ريتشي» المبشر الإيطالي المعروف في مذكراته ،
وكان أول من استقر به المقام في بكين ، خبر جماعة من الصينيين قد وعوا
بأنفسهم القواعد الأساسية لكتاب إقليدس في طبعته الفجة الأولى ، وأبو أن
يسلموا بعد ذلك بما لم يرد على يد إقليدس من براهين .

وعلى أية حال فإن الحديث عن أن الانجاز الغربي قد جاء طواعية هو
حديث يجافي الحقيقة ، فإذا كان العلم الغربي قد طرق أبواب الصين والقرن
السادس عشر يشرف على خواتيمه فإن الفضل في ذلك لا يعود إلى الإرساليات
الدينية بقدر ما يعود إلى الصينيين أنفسهم ورغبتهم فيه ، فهم دون غيرهم
أصحاب الرغبة التلقائية فيه . وهم الذين ألحوا في طلبه ، وكان منهم هذا
التعاون الثمر في تهيئة ترجمة كتب الآباء اليسوعيين المدرسية السائدة في
جامعاتهم في روما وكومبرا ونقلها إلى الصينية ، فلم يأت الآباء اليسوعيون إلى
الصين ليعلموا أهلها الفلك والرياضيات وإنما جاءوا مبشرين بدينهم . وهو ما
كانوا يلحون في ترداده دائماً . ففي عام ١٦١٤ قام «فالنتين كارفالو» المشرف
على أعمالهم في الصين واليابان بمنح الإرساليات من تزويد الصينيين بأى نوع من
المعرفة الرياضية أو الفلكية . وأن يقفوا بتعاليمهم على الإنجيل وحده ، وإن كان
ما أمر به قد ذهب هباءً ، ولكنه بقي سمة بارزة على المعارضة القوية لأى نشاط
علماني ، ولم يكن الآباء اليسوعيون أقل حفاوة بالدراسات الطبيعية . منهم
بالدراسات الدينية التي يمارسونها بما تقوم عليه من حقائق سامية هامة .
فإذا كانت أعمال النقل والترجمة قد استمرت حتى القرن السابع عشر (وهو

القرن الذى تم فيه إنجاز أكثر هذه التزيّجات) فلأن هذه الدراسات العلمية قد استهوت المثقفين فى الصين وغدت وسيلة لهدايتهم إلى المسيحية . وحملتهم إلى العاصمة فى وقت مبكر ، فأقاموا بها حتى عندما كانت تخزيم الشدائد ، وهذا فضلاً عن أن دقة العلوم الفلكية والرياضية التى جاءوا بها من الغرب كانت هى الأخرى دعامة لتعاليمهم الدينية . فإذا كان ما يتحدث به علماء الغرب عن العالم الخارجى قد دل على صدقه أمام الصينيين فإن ما يقولونه عن عالم الملائكة والشياطين ، وعن الجنة والنار ، وعن وجود الله الخالق الأعظم ، يكون هو الآخر على الأرجح صادقاً ، وتصيح العلوم الدينية والدينية أكثر انسجاماً وتآلفاً .

وعندما نشر أول كتيب دينى بالصينية عام ١٥٨٤ ، وكان يضم معلومات بسيطة من سفر التكوين إلى جانب نظرية أرسطو الفلكية ، غدا دليلاً على الرباط الوثيق بين الدين والعلم فى أذهان المبشرين (وقد حوى هذا الكتيب تفسيراً لظاهرة الكسوف والخسوف) حيث نقرأ :

«وفى اليوم الثانى قام الرب بخلق تسع سماوات. (وفى ظل العرش كانت مملكة القديسين وجنة الفردوس) ، وهذه السماوات مطويات طبقة فوق طبقة كما تطوى رقائق البصل ، وتدور السماء التاسعة سريعة كالسهم يخرج من القوس لثم دورتها فى يوم واحد ، وحولها تدور السماوات الأخرى ، فالنجوم الثابتة فى سمائها الثامنة ، وكأنها لوحة مرصعة بحبيبات من خشب ، ومن بعدها سماوات زحل والمشتري والمريخ وعطارد والزهرة والقمر وقد خلقها الله القادر ، والكون معلق فى الفضاء كرات بلورية بعضها وراء بعض ، وفى قلبها تقع الأرض ثابتة لا تتحرك .

وقد جاء فى أول كتيب فلكى نشر عام ١٦١٤ أن المسافة بين الأرض والسماء التاسعة تقدر بثلاثمئة وثلاثة وعشرين مليون كيلو متر . وكانت الدنيا هى الأخرى محدودة حينذاك ، قالى ما قبل ٥٥٥٠ عاماً - كما تقول أول منسوخة دينية - لم يكن هناك غير رب السموات ، ثم عن له أن يخلق السموات والأرض فى ستة أيام . وكان هذا النظام البديع للكون سمة بارزة على رحمته ووجوده الأعظم . فحين خلق الله الدنيا قدر لكل شيء

موضعه ، وما لم يكن هذا الكال في خلقه لاختل كل ما فيه . ولهذا بقيت النجوم معلقة في السماء ولم تقع على الأرض لاختلط بنبات الأرض ، ولم يرق النبات إلى السماء ليختلط بالنجوم ، قرب السموات عاقل حكيم ، يعلم أن السمك يسبح فوضعه في الماء ، وأن الطيور تطير فوضعها على الهواء ، والحيوانات تسير فجعل لها الأرض مساراً . وكانت فكرة الفلكيين عن طبيعة المكان - المكان الذى يتوافق مع طبيعة الأشياء - قد امتزجت بفكرة العناية الآلهية .

وقد صاغ المبشرون صورة الأرض في نظامها الثابت الذى يجرى على سنة مقننة من المتناقضات قد أدت بالعقل إلى إدراك هذه الدقة البالغة في تصنيف المخلوقات مادام التناقض التام هو الذى يحكمها ، لا يختلف في ذلك الحى والجما ، والعاقل وغير العاقل ، والمادى وغير المادى ، والعرض والجوهر . كما استل «ماتيو ريتشى» بحثه الذى نشر لأول مرة عام ١٦٠٤ عن التوبة وفي كل صفحة من صفحاته ، بترير المقولات والمناهج الجدلية للاهوت ، وعزا كل ما جاء به الجدل المنطقى عن السببية والصورة والمادة والعلة الأولى ، وكذلك الأقسام الثلاثة ، والإدراك والحس ، وعناصر «ايميدودوكليس» الأربعة ، وأنواع الاحتواء الثلاثة ، وأنواع التعاريف السبعة ، وكل هذه العمليات المنطقية ، أكثر تيسيراً للسببية ، ووضعت صورة لعالم يقوم على بناء عقلى محدد . وهى السببية التى انتهت إليها دراسة أخرى بعيدة عن المادة وإنما تتناول الروح الإنسانى لوصف المرئ بصورة منهجية أو لإبراز الحقائق الدينية . وقد أدت قوانين الكون ، واللاهوت ، وفيزياء أرسطو ، وعلم الفلك ، إلى تصور هيئة كاملة الاتساق من العبت أن نتبين فيها تناقضاً ..

ولكن ، أكان ثمة تطور في تعاليم المبشرين أواخر القرن السادس عشر . أو حوالى عام ١٧٠٠ وما بعد ذلك ؟

ألم تكن تلك الحقبة هى التى ظهر فيها «كبلر» و «جاليليو» و «ديكارت» و «نيوتن» ووضعوا أسس العلم الحديث ؟

وهذا حق . إلا أن تلك المدارس الدينية لم تتأثر بتلك الأحداث إلا في وقت متأخر ، كما ظل السواد الأعظم من الناس يمتأى عن هذا التقدم العلمى حتى بواكير القرن الثامن عشر . وكان من المحرمات أن يقع ما يشير الشك في

حقائق الكتاب المقدس ، حتى أن «باغون» عندما أصدر كتابه «حقب الطبيعة» عام ١٧٧٨ ، كان حريصاً على أن يقرر في الصفحات العشر الأولى أن ما جاء به من آراء يتوافق تماماً مع تعاليم موسى ، وفي الصين نفسها كان الحرص بالغا على أن لا يكون هناك ما ينقض مسلمات الماضي الثابتة .

ولم يجد على ذلك جديد ، وبقى التغيير مقصوراً على الإسهاب في شرح تعاليم الآباء اليسوعيين ، وإن ساد إلى فترة طويلة أن بعض الإرساليات قد أدخلت نظريات كوبرنيك إلى الصين في أواسط القرن السابع عشر ، وقد أدى البحث الدقيق في الآونة الأخيرة إلى خطأ هذا الغرض . وخلت مدونات الإرساليات كما خلّت الأصول الصينية خلال تلك الفترة من أى إشارة إلى نظرية المجموعة الشمسية ، وإن أشارت بعض الإرساليات إلى اسم كوبرنيك فقد أغضت عن تناول نظريته ولم تشر إليها . ولم يكن ذلك إلا بوصفه صورة جليلة وإن كانت مبهمه لسلفه «تيكوبراهاه» ، ولكنها لم تفصح عما اكتشفه جاليليو بمنظاره من جبال القمر والكلف الشمسي (وقد عرفها الصينيون قبله بألفي عام ، وكشفه للمشتري وعطارد من كواكب المجموعة الشمسية ، ولكنهم حين ناقشوها أغفلوا كل ما يشير إلى خطر جدتها . واكتفوا بذكر ما تكشف عنه تلك الآلات الجديدة من دقة الرؤية .

وكل ما جاء به اليسوعيون من بدع الفلك إلى الصين - وهو ما كشفت عنه الدراسة الرائعة التي قام بها «ناتان سيفين» - أنهم قدموا نظرية تيكوبراهاه عام ١٦٣٠ بعرضها البسيط لفكرة دوران الكواكب حول الشمس ، في حين ظلوا أمناء على بقاء الفكرة السائدة عن ثبات الأرض وأنها مركز الكون لا يمسونها ، وإن كانوا قد سلموا عام ١٧٤٢ بفكرة المدار الاهليلجي للشمس والقمر دون إشارة للكواكب .

ولم تطرق نظرية كوبرنيك أبواب الصين إلا في عام ١٧٧٩ ، بعد أربعة عشر عاماً من القضاء على نظام اليسوعيين ، وكان قد تم رفع كتاب كوبرنيك من الفهارس عام ١٧٥٧ ، مما كان مثار تسلية للصينيين عندما رأوا أن الغربيين لا يشنون على رأى قديم .

وهكذا قدمت الإرساليات التبشيرية للصين صورة لعالم متناه في إطاره الإلهي ، - على حد تعبير «ألكسندر كوير» - ولكنها صورة تختلف تماماً عما جاء به علم الانثولوجيا . وعلى أنقاض هذه النظرة المسيحية للكون قام علم

الفيزياء الحديث . وحلت صورة هذا العالم المفتوح على الكون اللانهائى المتسق الذى يخضع لسنة ثابتة لا تتحول محل تلك الصورة لعالم قديم محدود غير متجانس . ولم يحدث هذا إلا فى القرن التاسع عشر عندما قامت الإرساليات الدينية بتلك المهمة العسيرة الضخمة بعد أن ظلت الموجة الأولى لهم لا تطرق أبواب الصين بالعلم الجديد . فعندما اقترن العلم بالإيمان كانت موجة الفكر الأوروبى التى طرقت أبواب الصين واستثارت عظيم تقديرنا .

وعلىنا أن نقول إن مثل تلك الأفكار التى تبدو مع هذا البعد الزمنى غريبة علينا كانت هى الأخرى غريبة على أهل الصين . ومن الكتابات القليلة لتلك الفترة التى قامت فيها أول علاقة فكرية بين الصين وأوروبا ما يفصح بصورة بينة عن التباين بين الرؤيا المسيحية والرؤيا الصينية للعالم . وأول ما ينبهنا هذا التباين أن الكون عند الصينيين لم يكن كما تصوره الكتابات المسيحية من خلق صانع مبدع صاغه مرة واحدة وإلى الأبد ، وكانوا أكثر حفاوة بعمليات التطور وما تفصح عنه من طبيعة هذا العالم وواقعه . وقد حاول أحد الكتاب أن يبسط تصورهم للكون فقال : « ما الذى كانت عليه صورة العالم فى بواكير تكوينه ؟ » . وهو سؤال ند عن البعض .

وقال السيد ليو : « إنه شيء ليس من اليسير وصفه » .

ولكنه أشار إلى بركة تقع فى مواجهة مكتبه ، أمر بأن تملأ بالماء والرمل ، وألقى فيها أحجاراً وقطعاً من القرميد ، ثم أضاف إلى كل هذا عدداً قليلاً من البذور وحببات الفول ، وكان له فى النهاية هذا السائل وخليط مهوش لا شكل له . وقال : « هذا هو ما يمكن أن تكون عليه الأرض عندما كانت سديما . وعلىنا أن نعود بعد ثلاثة أيام لنرى فيها عالمنا فى بداية تكوينه » . وعندما عدنا كان الخليط قد استبان ، وطفلا ماخف منه فوق السطح ، فقال : « هاك هى السموات فى طور التكوين الأول ، أما ماء رسب من طين لا شكل له فى القاع فهو الأرض فى طور التكوين الثانى ، وهذه القطع الناتئة من الحجارة والقرميد فى المركز هى الجبال ، وحين تنبت البذور وحببات الفول تغوص إليها الهوام من الحشرات لتتزلق عليها ، وهذا هو الإنسان عند ظهوره وغيره من المخلوقات الأخرى التى لا تحصى ، وذلك فى الطور الثالث . وتبضى

الطاقة في نشاطها المتغير يوماً بعد الآخر ، حتى تمحّد وتفقد نشاطها ، وإن بقيت السماوات والأرض لا يعدو عليها الفناء ، إلا أن خاتمة هذه المرحلة الدائبة من التطور ليست هي خاتمة المطاف ولكنها بداية مرحلة جديدة في التطور هي بداية لحقبة جديدة من حقبة السديم .

ويرى الصينيون أن السماوات والأرض تمر بأحداث دائبة غير مرئية تؤكد تطورها كما تؤكد نهايتها ، وهو ما يؤكد نبت الأرض ونموه وتفتحته وجفافه . وبدلاً من تعريف أرسطو الجامد (مكان لكل شيء وكل شيء في مكانه) وبدلاً من القداسة الإلهية تحل فكرة القوة المحركة ، فحركة الكون أساس بقائه وحيوته :

فإذا لم تكن تلك الثورة السماوية هلك الكون وكان مصيره الفناء - كما يقول لوتشي أى من كتاب القرن السابع عشر - فكل شيء يتدفق في قوة وحيوية ، وهما فكرتان تدويان في مصطلح صيني واحد هو «الأثير» ، وهذا الأثير أو الطاقة الكونية تشمل الوجود كله في نظام باق على الزمن منذ القدم ، تتجمع لتكون منها الأجساد المريئة ، حتى إذا عدا عليها الفناء عادت إلى حالتها الأولى ، فكل شيء باق لا يزول ؛ وما من خلق جديد في هذا الكون . وتلك هي النظرية الصينية في المادة ، عبر عنها القرن الحادى عشر في دقة ووضوح ، وما سوى ذلك فرموز عديدة ، أو شروح مغلفة بالرمز ، إلا أن نظرية المادة وفكرة الرموز العديدة بقيتا ملتصقتين في رباط وثيق لدى الصينيين .

وقبل أن يكون للكون وجود كانت هناك الطاقة الأولى سائدة ، وهى التى عبر عنها الكاتب بقوله : وإذا ما فقدت هذه الطاقة تأثيرها ولو لحظة واحدة فإن الفناء هو مصير الكون لتلك اللحظة ، فالنبات منذ غرسه حتى تفتحته تندفق فيه طاقة واحدة مفردة ، فإذا ما اعترأها ما يعوق تدفقها ولو لحظة قصيرة فإن حيويتها تفتى وتذوب ، وهو ما يسرى على عالم الحيوان من مولده إلى وفاته ، وهذه الطاقة هى القوة الكامنة وراء البقاء وخلود هذا الكون وما يحويه من كائنات لا يحصيها العد .

ونرى هذه الفكرة عن الطاقة الكونية التى لا تفتى في صورة لا يختلف فيها المدلول ، في كتاب «لى آنج تشين» (١٦٣٠ - ١٧٠٤) وفي فصل بعنوان

«رؤيا الكون» حيث يتحدث عن التغيرات الماثلة التي تنتظم الكون ومساره من حالة الهوى إلى الرتبة ، ومن الرتبة إلى الهوى ، وهو ما يحدث للكائنات جميعاً في فنائها وتجددها المتوالين ، ويقول : إن تلك الظاهرة المتكررة التي لا نهاية لها والتي تقوم على حركة ما ليست هي الحياة وليست هي الموت . ويمضى في مقارنة شاعرية ليقول : «عندما يكون البدر في أول شهور الربيع ، ويتراءى لهولاء الذين يلعبون لعبة المصباح أن يمارسوا لعبتهم فإنهم يحيطونها بغلالة من الورق تعكس الصور المرئية إلى الداخل فترى حملة الرايات تحقق الريح بأعلامهم ، والأجراس الصغيرة تدق مؤذنة بالحرب ، والرجال في دروعهم وخوذاتهم وحراهم ، والفرسان والمشاة يسرون في عروضهم وفي نظام لا يعرفه خلل ، يبدو مذهلاً وإن لم يكن فيه ما يذهل ، فإذا اختفى المصباح اختفى معه كل شيء ، وإذا حل محله مصباح آخر بدت الصور من جديد ، وليس هناك ما يثير غير المصباح وضوء المصباح . وما تلك اللحظات التي تتغير فيها الرتبة كما تتغير الهوى وما تلك الوقفات والبدائيات الجديدة ، وما الموت والميلاد ، إلا من صنع مدير ، أشبه ما نكون بالمصباح حين تراقص على نوره الصور ، وإلا ما كانت حياة ، ولغاضت وانتهت ، واختفت البذور ، وانفجرت الطاقة ، فلم يعد هناك ما يؤدي إلى هذا التغيير المتواتر في هذا الكون ، وتكون النهاية .

ويرى «وانج فوتشى» من أعلام مفكرى القرن السابع عشر أن فكرة بقاء الطبيعة قرينة بقاء وظائفها مستمرة دائمة في عملها وليست قرينة بقاء المادة واستمرارها ، وإن تمت على وتيرة واحدة مع تعاقب الأحقاب ، فالشمس والقمر قرينها القديم يجردان من مادتها على الدوام ، وماء النهر ونور المصباح هما كما كانا من قبل ، وإن لم يعد الماء هو الماء نفسه ولا المصباح هو المصباح نفسه ، كما تنمو أظافرنا وينمو شعرنا يوماً بعد الآخر ولكن ما نأكلها من شعر وأظافر يختفي ويزول . وهى صور ندركها لقرينها منا ، ولكننا لا نعرف أن جلودنا ولحومنا تنمو وتتجدد يوماً بعد الآخر ، وعلى هذا فليست الشمس وليس القمر كما كانا من قبل .

وقد أخطأ ريتشى في ظنه أن الصينيين يؤمنون بوحدة الوجود ، إذ أنهم

لا يؤمنون بأن المادة الخام قد تحولت إلى حياة بقوة إلهية مقدسة خالدة في الطبيعة ، ولكنهم يرون أثر هذه الطاقة الكونية في كل ما يقع عليه بصرهم ، وهي طاقة لها دورتها الحيوية كما أن لها دورتها الزمنية على مدى فصول السنة ، والمادة والحياة في نظرهم خلق دائم مستمر يتخضع لتغير دائم مستمر .

وللسماوات والأرض تاريخها الذي يمتد على مدى الزمن وسيأتي اليوم الذي يؤذن بفنائهما . ولن يكف عن التغير حتى يوم فنائهما ، وهو ما لا ندرکه أو نحس به مادامت الحياة الإنسانية قصيرة إذا قيست بامتداد هذا التغير على مدى السنين والأحقاب ، وإن كان تحت الجبال وآكل سفوحها يقوم شاهدًا على هذا التغير كما يقوم شاهدًا عليه امتلاء الوديان بما ينحدر إليها من تحت الجبال . ولهذا التصور لتطور الكون ما يقابله في تاريخ الإنسان ، وقد ذكر «وانج تشي فو» أن إنسان الصين القديم كان قريب الشبه من أهل «مياو» و «باو» في الجنوب الغربي من الصين ، وأن إنسان الحقب القديمة كان قريب الشبه بالحيوان وإن كان يسير منتصب القامة ، فإذا جاع صرخ كالخننازير عندما تجوع ، وإذا شبع ألقى ببقايا طعامه واسترخى مستريحًا .

وتم التطور على مدى أحقاب مديدة غامت على اللاهوت المسيحي حين رد بداية العالم إلى بضعة آلاف من السنين قبل ميلاد المسيح . وحين رد «بافون» هذه البداية إلى ٧٤٨٣٢ عامًا خلت بدا كأنه قد ارتكب إثماً كبيراً ، وكان قد حدد هذا التاريخ على أساس الفترة التي استغرقتها الأرض حتى بردت . في حين ترد الكتابات الصينية عمر الأرض إلى عشرين مليون سنة خلت ، ومن الواضح أن هذا التقرير يستند إلى نظريات الكم العددي ، ويبدو أن الصينيين جميعاً كانوا يسلمون بفكرة النشوء التلقائي المتدرج للكون ، وقد أدت البوذية إلى انتشار فكرة الحقب المديدة التي لا تحصى من تاريخ الكون ، كما أدت إلى فكرة تعدد العوالم .

وبالرغم من اتساع السماوات والأرض - كما كتب «تنج ماو» في نهاية القرن الثالث عشر - فإنها لا تزيد على كونها بذرة صغيرة في الفضاء ... كما لو كان الفضاء شجرة والأرض ثمرة من ثمارها ، أو لكان الفضاء مملكة وعلمنا فيها

فرد من أفرادها . فليس مما يقبله العقل أن لا يكون في هذا الكون غير سمائنا وأرضنا .

وقد تعرض كاهن بوذى في كتاب يبدو أنه نشر قرابة عام ١٦٣٨ لنقد العقيدة المسيحية في خلق الكون ، وقال إن عوالم الفضاء وكائناته ليس لها بداية ولا نهاية إذا تأملناها مفردة في ذاتها ولم نتناولها في مجموعها ، وهي خالدة فيما تذهب إليه النظرة الأرضية ، إذ أنها تتكاثر بلا نهاية ولا حدود وعلى مدى أحقاب كونية لا تحصى ، تتقدم في أطوار متعاقبة من التكوين والثبات ثم التحلل والتلاشي ، فالعوالم لا تتبدد ، فطور منها في دور التكوين ، وطور ثان يمر في دور التحلل ، وثالث في دور الثبات ، ورابع قد تلاشى ... ولا تعنى حقيقة أن عالمًا يتحلل . إن العوالم الأخرى تجتاز هذا الطور نفسه ، فهي أشبه بمدينة بما تضم من دور ، فإذا احترقت بعض دورها أو مراتبها فإنها ستعود كما كانت من قبل بما يحل محلها من مبان جديدة ، فإذا نظرنا إليها من بعد لم نلاحظ فيها تغييرًا ولا نستطيع حتى أن نجد فرقًا بين ما بقي على حاله من مبانيها وما تهدم منها وحل مكانه غيره ، وعلى هذا المنوال لا نستطيع أن نميز في هذا الفضاء السرمدي تلك العوالم الأزلية التي بادت وحل غيرها محلها من تلك التي بقيت على حالها لم يدركها البلى . فإذا توازن التباين فإن عوالم الفضاء وكائناته لا تمحى .. وهي بالتالى ليس لها بداية ولا نهاية .

وقد شجب مؤلف هذا الكتاب ما ذهب إليه «ماتيو ريتشى» في استقراء الباطل ، وفي رجوعه إلى معارف مفككة وبراهين عارضة في حساباته عن الكون ووجوده فكانت رؤياه تلك الغامضة وأفكاره المبثورة التي عجز هو نفسه عن شرحها أو التدليل عليها ، فإذا كان قد افترض تلك القروض الباطلة عن رب السماوات بلا بداية ولا نهاية ، فمن إذن صاحب القدرة على خلق هذا الكون وكائناته .

وأكثر ما صدم الصينيين من تعاليم الإرساليات التبشيرية هذا التباين اللامتناهى وتلك التفريعات (جامدة أو تعسفية) التي أدخلوها على الطبيعة ، وقد بدا هذا الخطل في الرأي بارزًا في دراسة ريتشى الهامة «الفكرة الصحيحة

عن الله ، وقد ظهر لأول مرة عام ١٦٠٤ وتوالى نشره حتى عام ١٩٣٨ ، وقد حمل هذا الكتاب - وهو أكثر الكتب المسيحية انتشاراً في الصين - بطريقة مدرسية على كل ما يدين به المثقفون الصينيون والبوذيون من فهم وتصور ، فقد أدرك ريتشى عن حق أن أعنى ما تواجهه حركة التبشير في الصين من عراقيل هو إيمانهم العميق بفكرة وحدة الكون ، فقد كانوا دائبين على ترديد أن السماء والأرض والكائنات كافة هي جميعاً من مادة واحدة ، وكان أول ما يجب أن يقوم عليه التبشير في الصين أن يكون قادراً على إقناع الصينيين بأن النفس والروح شيان مستقلان عن المادة ، ثم تعريفهم بالفروق الأساسية بين الخالق والمخلوق ، ولم يكن في تعاليم الصين القديمة ما يعرض ولو بصورة مبهمة للتباين الأساسى بين الحسى والعقل ، ولم يكن فيها ما يتناول الفروق الحادة بين الروح الواعى والمادة الخام ، وعلى العكس كان التصور الصينى يمشى فى منحنى آخر ، «فليس البدن وليست الروح حقيقتين متباينتين» - كما يقول «هوانج تاو تشو» ، وهو فيلسوف توفى عام ١٦٤٦ - وقد اتهم أكثر نقاد المسيحية من الصينيين بأن الإرساليات التبشيرية تبعد - كما يقولون - «سما خارج السماء» ، وقد قال ناقد منهم : «إذا كانت السماء من خلق الله فلن تكون أكثر من شىء مهم لا يملك القدرة على ولادة الكائنات» .

وقد أفصح ريتشى فى بحثه عن تلك الفروق الأساسية التى يراها بين الإنسان والحيوانات الأخرى . فقال إن الإنسان يملك - إلى جانب ما للنبات من روح الاخضرار - وما للحيوان من روح الحس ، روحاً ثالثة هى الروح العاقلة . «فلاحيوانات روح وهبتها تقودها بصورة خفية لتنفيذ ما تقضى به الإرادة العليا فى السماء» . وكما يقول ريتشى فى بحثه المنشور عام ١٦٧٠ فى الصين بعنوان «حقائق أساسية عن الدين» فإن هذا الروح العاقل لا يرثه الأبناء عن آبائهم ، وإنما يضعه فيهم رب السماوات . يضعه فى الأولاد فى اليوم الرابع ، وفى النبات فى اليوم الثامن من الميلاد ، وكان هذا مثلاً لما يراه أهل الصين مفارقة سخيفة واحتمالاً يعوزه العقل . حيث يبدو التباين جذرياً بين ما يراه الصينيون من فروق بين الإنسان والحيوان وبين ما يراه رجال الإرساليات ، وهى رؤيا تمتد لدى الصينيين إلى آماذ قديمة . والفارق الأساسى الذى يراه الصينيون فارق بسيط ، ففرق ما بين

الإنسان والحیوان - كما قال «منشیوس» قبل ميلاد المسيح بثلاثمئة عام - «هو القدرة الفكرية التي تنمو عن طريق التعليم لا العقل وحده» .

ويقوم الفكر اللاهوتي في إجماله على فكرة التناقض ، وقد قبل إن اللاهوتيات هي أن يكرر الإنسان نفسه دون تناقض ، واللاهوت يرفض السجایا المتناقضة التي تعارض الواحدة منها مع الأخرى ، أما الصينيون فقد انصب اهتمامهم على آلية التغير ، مسلمين فقط بالأضداد التي يمكن أن تتداخل بعضها في بعض بنسب متفاوتة تزداد أو تقل في أدوار التطور التي تمر بها ، وقد جهدوا في وصف التغيرات الكونية بصورة واضحة بسيطة ، وفقاً لنوعيتين أساسيتين من المخلوقات هما : «ين» و «يانج» وهو المزيج اللامتأهی الذي يند بحقيقة الأشياء .

وكان مما جاءت به الإرساليات التبشيرية إلى الصين تلك البدعة في الصورة الهندسية لنظام السيارات ، وكان للصينيين في الفلك ميراث قديم أبقوا عليه وصانوه ، وكان شبيهاً بما لدى البابليين ، يقوم على تسجيل البيانات الفلكية على مدى أزمنة طوال ، ومنه كان لهم نظام أبدهوه للجداول الفلكية ، ولم يكن لديهم من قبل غير نوع من الأوليات الهندسية ، أما الجبر فكان لهم فيه باع طويل ، وحققوا فيه تقدماً هائلاً في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ، ويبدو أن التقاليد الصينية كانت ترفض تماماً أى نموذج هندسى ، مادامت معرفة الجوهر التادى في الطبيعة لا يتجزأ إلى مراثيات صغيرة منفصلة ، وهو خلاف بسيط في المواقف التي تم عنها ردود الأفعال ، فعندما استقام البحث في كروية الأرض وغداً أمراً متاحاً وعرفته الصين أوائل عام ١٦٠٠ على وجه التقريب أثار من الدهش بقدر ما أثار من هزة فكرية ، لا لأنه كان نقيض ما ذهبت إليه القواعد الهندسية المقررة في وصفها للكون ، ولكن لأنه جاء مخالفاً لكل الأفكار التقليدية القديمة والغنية بكل مقوماتها الاجتماعية والكونية العديدة ، فالارتفاع والعمق ، والحركة والسكون ، وكل ما هو دائرى كالسما ، وكل ما هو متجزئ تحده خطوط مستقيمة الزوايا كالمناطق المأهولة ، هذه الأشياء بكل ما فيها من تعارض كانت تعبيراً عن نمطين أساسيين للخلق كان ارتباطهما ضرورياً لاتساق الكون وتناغم النظام الإنساني .

ولم تكن هذه الأفكار التقليدية القديمة عائقاً لأكثر المتعلمين ، والعلماء

منهم خاصة ، عن العناية والاهتمام بعلوم الغرب في الفلك والجغرافية أو القول باستدارة الأرض وثباتها وخطوطها الدائرية المتوازية الشبيهة باستدارة السماء ، وإن كان «يانج كوانج سين» ، وهو من ألد أعداء الإرساليات ، قد كتب عام ١٦٦٢ أنه لا يؤمن ببحوث الغرب المتبربر - على حد تعبيره - لقولهم إن المخلوقات تتبعثر كائنات على سطح الأرض ، وقد اتخذ من النظام الطبيعي براهينه في القول بأن كل ما يخالف ما ذهب إليه هو نوع من السخف والهرأ ، فيقول : «إني لم أسمع عن أناس يقدرّون على الارتفاع والتحليق عمودياً إلى أعلى ، أو السير رأساً على عقب ، فالطيور والزواحف هي القادرة على ذلك (من أمثال تلك البهلوانيات) ... ففي الدار مثلاً أسير على قدمي منتصباً فوق الأرضية ، فإذا كان الأب «شال» (غرم يانج كوانج سين ، ومؤلف «بحث صغير عن الأرض») يستطيع أن يسير رأساً على عقب أسفل السقف فإني حينذاك سأؤمن معه بوجود الجانب الآخر من الكرة الأرضية ، وإلا كانت البرازيل التي تقع بالنسبة للشرق الأقصى عند درجة ٣٦٠ غير البرازيل التي تقع بالنسبة له عند الدرجة الأولى للدائرة ... وإذا كانت الأرض كرة فكيف لا تتلقى مياه الأنهار من مجاريها ، وإني لأسأل الأب شال وهو من يبدو مبله لكل غريب : هل رأى ماء مستديراً أو شهد ماء ينساب من أدنى الحائط إلى أعلاه ، أو ماء يتأسك على مسطح فلا يتساح نحو الجوانب ، وهذا كله فضلاً عن أن شال قد وضع بلاده الغربية على قمة كرتة ووضع الصين مقلوبة على الجانب الآخر من الكرة وكأنما يضع أوروبا في مكان السيادة والصين في مكان التابع ، وهو ما يراه البعض - كما يقول يانج كوانج سين - أدنى مثل للوقاحة .

وبعد هذا الحوار العقلي وما صحبه من هجوم يثلّم قاعدة الحوار ، فإنه يبقى ما يثير الغرابة مما كتب ، إذ يقول : «فإذا سلمنا باستدارة الأرض فإني أسأل الأب شال هل كانت هذه الكرة الصغيرة تسبح في الفضاء أم أنها ثابتة على صورة ما ، فإذا كان يرى أنها تسبح في الفضاء فإنها لاشك تتحرك بفعل قوى كونية تدور بها كالسما دوماً لتعود بها إلى مكانها الأول بعد دورة كاملة في اليوم» .

وهذه الخاتمة التي لا تنوقعها تحمل نوعاً من التوافق مع الفكرة الصينية عن

الطاقة الكونية ، فعل النقيض من تطور الفكر الغربى بداية من النمط الهندسى للكون نرى «أريستاركوس» فى ساموا و «كوبيرنيق» ، مثلاً ، يقولان بدوران الأرض حول محورها ، وهى هى الفكرة الصينية التى تقول بأن حركة النجوم تتم عن قوى دينامية للكون فى كليته ، وهو الذى قاد «يانج كوانج سين» إلى تلك الحفافة التى يقول فيها : «إذا كانت الأرض مستديرة فإنها تكون ثابتة وإن كانت تدور حول محورها (وعليها أن نذكر أيضاً أن فكرة الدورة السنوية للأرض نحو الاتجاهات الأربعة للبوصله فى دورة علوية قد وجدت فى الصين منذ ألى عام وأن الصين لم تهجر هذه الفكرة قط) . وهذا التصور للطاقة الكونية التى يستند إليها «يانج كوانج سين» نراه لدى فيلسوف من فلاسفة القرن الحادى عشر فى ما قاله من أن الشمس والقمر والكواكب تتضاءل حركتها قليلاً أو كثيراً بحكم جاذبية الأرض لها ، وفقاً لاتساق الطاقة فى «الين» و «اليانج» اللتين تحتويهما .

وقد نبه كاتب صينى فى القرن السابع عشر ، عرفه الغرب بتمكنه فى الفلك ، هو «وانج سى تشان» - إلى أن الكواكب تنجذب نحو نجوم ثابتة ، كما تنجذب الإبرة نحو المغناطيس ، كما كانت هناك فكرة عن أجرام سماوية بعيدة يؤثر بعضها فى البعض . ولكن الفروض كانت مختلفة ومتباينة تماماً فى الغرب عنها فى الصين ، ففرض يرى أن النمط الهندسى ، وبتعبير أدق ، صورة آلة تستمد طاقتها من الخارج ، وفرض آخر يرى الطاقة الكونية مخترنة فى الطبيعة .

وإن تكن أوجه الخلاف فى التصور المسيحى للعالم حين امتد إلى الصين فى القرن السابع عشر لم تكن مقصورة على الوصف الهندسى للكون فحسب . ولكن فى التصور العام الذى يحدد أبعاد الفضاء والزمن وشكل الأرواح وأعدادها . وفى البحث الهام الذى قدمه ريتشى عن «الفكرة الصحيحة عن الله» نراه يميز بين ماله بداية وله نهاية كالمخلوقات الجسدية وبين تلك التى لها بداية وليست لها نهاية كالأرواح ، والأخرى التى ليست لها بداية ولا نهاية ، وهى صفة الإله وحده .

ولقد كانت فكرة أرسطو عن الكون بساواته المتناسكة تعبيراً عن كمال الكون ودقة آفائه . وقد بدت فكرته غائمة غير مكتملة لدى الصينيين ، وكتب عنها

بعضهم يقول : « لقد تحدث الفريون عن اثنتي عشرة سماء متماصة تكون كرة تقمى على ركني الإله ، وإن كنت لا أعرف أين يقمى رب السماوات نفسه » ، وكتب آخر يقول : « يقول البعض إن الكون يتكون من عدة طبقات (كرات أرسطو البلورية) ذات أبعاد محددة من كافة جوانبها ، وكأنهم يريدون بأى شكل أن يقيموا في هذا الفراغ المائل حوائط تنقسمه ، فكيف يتسنى لهذا الفراغ المائل أن تقوم فيه حوائط ؟ » . ويقول هذا البعض إن رب السماوات قوة خفية لا تدركها الأبصار ، وإنه لأثم بالغ أن نحاول إدراك صورته ، ولم تكن لديهم أى فكرة عما يسميه البوذون « غير المدرك » ، وهناك لغير المدرك نوعان : أحدهما هو المطلق الذى يعلو على التفكير المتسق ولا يخضع له وهو ما يتبينه البوذون بعد حقب كونية لا تحصى . والآخر هو المكان والزمان فهما لا يغبنا ، ولا أهمية لما يفرضه البعض عليها من حدود - فإنها يتجاوزان دائماً تلك الحدود .. فعلى جفون الحيوان مها بلغت من الصغر كجفون التاموسة هناك مكان للملك عريض . وقد صور المؤلف الاندماج المطلق وامتداد المكان والزمان في قصتين من القصص الصينية : الأولى قصة خطاب ظل مستغرقاً في موسيقى وأناشيد « ناد ستس » الخالدة ، حين تبين على غرة منه أن فأسه يمكن أن تنفك مع الزمن ، والأخرى قصة معلم فقير جاءته وسادة من وسائل الخلد سداسية الأضلاع مما تجرى عليه عادة الشرق الأقصى ، فن نام عليها طاقت به أعذب الأحلام ، فلما نام ، وكان قد وضع بعض الأرز على موقد الطهى ، طرقة أول حلم في صورة فتاة جمعت إلى الجمال الثروة فتزوجها ، ثم رأى نفسه أنه قد أصبح من رجال الحكم ، وأنه صاحب الأمر الامبراطورى فى إقليم بأكمله ، وأحرز انتصارات باهرة أضفت عليه مكانة رفيعة ، واستمر وزيراً طوال ثلاثين عاماً ، وأنجب خمسة أبناء تبوأوا مناصب حكومية ، وعشرة أحفاد وفقوا جميعاً في زواجهم ، ثم مات وقد بلغ الثمانين من عمره ، فلما صبحا من نومه كان الأرز على الموقد لم ينضج بعد . وتساءل : هل كنت في حلم ، وأجابه هذا الشيء الخالد ، هذه هى الدنيا .

ويستطرد المؤلف... : إن برابرة الغرب يؤكدون أن الحدود الثابتة يمكن أن تجرى على الحاضر والماضى ... حتى إنهم ليؤكدون في إصرار أن هذا العالم من بدايته إلى وقتنا هذا لا يتجاوز عمره سبعة آلاف عام ، وما قبل هذا التاريخ

لم يكن هناك عالم ... ومثل هذا الحديث لا يعنى غير الاعتراف بالحاضر دون الماضي ... كما أنهم يقولون إن عدد الأرواح محدود ، وما يتجاوز هذا العدد فليس له وجود أو نأمة حياة .

وخلاصة القول أن تصورات الصين في كل هذه المؤلفات المتعددة والمتباينة كانت تختلف إلى حد بعيد عما كانت تقدمه الإرساليات من معلومات أو تقوم بتعليمه ، فبدلاً من العالم الثابت والساكن والمتباين يرى الصينيون العالم متسقاً متطوراً قائماً في الزمان والمكان اللامتناهين .

ولعل هذا العالم المرئى المتسق - كما يكشف عنه علم الفيزياء في الوقت الحاضر - لم يفزعهم كما أفزعهم العالم كما صورته المبشرون ، فلم يعرفوا هذا التباين الحاد كما قدمه الإغريق وورثه عنهم العالم المسيحي . في تصورهم لعالم سماوى كامل خال من الفساد يخضع لقواعد هندسية . وعالم أرضى ناقص مليء بالفساد ، عالم ينقصه الكمال .

وقد أشار «فونتيللى» .. في حذق ومهارة إلى أن الصينيين لم يعرفوا هذه التفرقة ، ففي كتابه «حديث عن تعدد العوالم» ، وقد نشر لأول مرة عام ١٦٨٦ ، يقول : «لم يكن ذلك بعيداً عندما أكد فلاسفتنا بالخبرة والتجربة فكرة أن السماوات والأجرام السماوية كافة خالية من الفساد ، غير قابلة للتغير ، في حين يرى الناس آلاف النجوم على الحافة الأخرى من الأرض تنهاوى وتختنى ، والفرق مثير . فهل بنا حاجة إلى معرفة حفاوة الصين القديمة باختفاء النجوم وظهورها ، ومعرفتهم للنيازك والكلف الشمسى .

وقد خبر الصينيون ما قدمه لهم المبشرون على هدى مآثوراتهم فقبلوا كل ما هو قريب من أعرافهم ، أو ما يتوافق معها ، وإن ظلوا يتوجسون من اللاهوتيات ، فقد سلموا بتفوق العلم الأوروبي في مجالات معينة ، وتقف البيلوجرافيا التي أعدت قبيل عام ١٧٨٢ بقليل لأعمال المبشرين شاهداً على ما تركه الغرب من أثر حقيقى ، ففي واحد منها ماأتى : «حقاً إن الأوروبيين أكثر تقدماً من أجدادنا في دقة حساباتهم الفلكية وحدائهم أجهزتهم ، وإن لم تنج فرقة من فرق المراقبة من شوارد المغالاة والنفاق والشذوذ وشطحات الخيال ، إلا أن بلادنا أبدت ذكاءً فائقاً حين أرادت أن تصون قدراتها الفنية

وتحمى مواهبها وأن تحول دون انتشار عقيدتهم .

ويعلن الحوار الذى تم عام ١٦١٥ ماأتى : « كتب أمانويل دياز المقدمة ، وفيها أغضى عن قدراته الفلكية ، وأخذ يمجّد من عمل رب السماوات ، حتى أنه رجع إلى ما دعاه السماء الثانية عشرة الثابتة وأسكنها كل القديسين وجعلها مثوى للفردوس ، فن عبد الله في سماواته صعد إليها ، وهناك ما يسعد الأغنياء ويشيرهم ، ولقد بدا واهنا في محاولته الخادعة عندما حاول أن يستعين بدقة حساباته واستقراءاته ليبرهن على وجود رب السماوات . وإن كان كل ما يتصل بالفلك يفوق دون شك كل وسائلنا القديمة ، فلندع جانباً آراءه الخادعة ونظرياته المضلّة ، مبقيين على منهجه الدقيق القائم على البرهان ، ولنترك المقدمة حتى لا ندع سبيلاً لخداع البعض ، أما هذه السخافات التى تشيع في هيكल الكتاب والتى تجعل النص ميتور إذا ما حذف ، فلتبق كما هى في مكانها ولندحض ما فيها من آراء فاسدة ، وهو ما احتذينا في مقالنا هذا .

ولا تحملنا عداواتنا للمسيحية على نسيان عدد من العلماء البارزين وخاصة عند بداية القرن السابع عشر ، وكانوا في أوروبا كسباً للدين والعلم معاً ، وإن كان من العسير أن لا يكون الحوار مع هؤلاء الناس ، وهو حوار يبدو حاداً ، أكثر يسراً مما يكون عليه الحوار بين نهجين للتفكير يتبنى كل منهما إلى ثقافة مختلفة . وأن لا يؤدى إلى الخلل ، فحوالى عام ١٦٢٥ حاول « الأب لونغو باردو » وهو خليفة « ريتشى » أن يحكم على التفكير الصحيح لواحد من أعلام المهتدين في تلك الفترة لا لشيء إلا لكى يكتشف أن هذا الإنسان في أكمل صورة للإيمان لم يكن غير هرطيق . وإن كان الصينيون المتعاطفون مع المسيحية قد مدحوها وفقاً لما تتفق فيه مع فلسفتهم وعبروا عنها وفقاً لآرائهم .

وقد نبذ الصينيون عندما سادت النظرة العلمية كل ما تورط فيه العلم الأوروبى من فلسفات - وكل ما أخذوه عن معلمهم الغربيين وأبقوا عليه كان منهج الرياضيات وأساليبها . حيث أثارت المعرفة الرياضية طوال قرنين من الزمان موجة من الاهتمام بتاريخ علم الرياضيات في الصين ، وإن لم تؤد بهم تلك الأفكار الجديدة إلى الشك في السمات الأساسية لنظرتهم الكونية . فالصينى الذى لا يعلم شيئاً عن الإبداع الأغريقى الباهر في معرفة الوضع

الهندسي للكواكب لم ينكر مع هذا النظر إلى قيمتها العملية . فمن اليسير رؤية أن استبدال القواعد الهندسية بالأعداد الجبرية وقد رسمها بعض العلماء على الفلك قد أحدث ثورة ضئيلة حوالى عام ١٧٠٠ فى تاريخ الفكر الصينى . والقادرون من هؤلاء العلماء كانوا يكيرون قدرة الغربيين على وصف حركة الأجرام السماوية مما مكثهم من ضبط نظرياتهم . إلا أنهم ظلوا على يقين من قصور تلك التصورات .

وقد كتب الفلكى «وانج مى تشان» يقول : «إننى أرى أن علم الفلك فى الغرب رائع حقاً . ولكن روعته هى فى دقة أقيسته لا فى أصالة معلوماته عن النظام الكونى» .

وكان الإحساس بالسخط ناجماً عن الأفكار الغربية الجديدة . فالغريون بارعون فى القياس والاستقراء ولكنهم غير بارعين فى إدراك المجرى الذى لا يقاس . وهو ما قرره «فانج يى تشى» من فلاسفة القرن السابع عشر .

وكتب «تشانج تشاو» عام ١٦٩٩ عن الإرساليات يقول : «إن هؤلاء الناس على درجة عالية من الذكاء . فقد تناولت دراساتهم الفلك والتقويم والطب والرياضيات . كما أنهم يتحلون بالولاء والإيمان والمثابرة والاستقامة . ولديهم مهارات رائعة ... كما أن أفكار الغرب تعلق على ما لغيرهم . ولكنهم أسوأ ما يكونون عندما يتكلمون عن رب السماوات كما لو كان فظاً غليظاً مما يقودهم إلى هذا السخف الذى ياباه علماءنا . فلو أنهم أغفلوا تصورهم هذا عن الإله لكانوا أقرب ما يكونون إلى تعاليمنا الكوفشيوسية .

ويبدو هذا حكماً سطحياً . فقد كان من اليسير أن يتحول «تشانج تشاو» كغيره من الصينيين إلى المسيحية إذا لم يكن هناك مثل هذا الحديث عن الإله الأعظم . وإن هذا الحكم يعكس رفضه للتصور الغربى بكل ما يقوم عليه من معرفة وأخلاقيات . بمثل ما تقوم عليه صلته بأى منهج آخر للفكر والأفكار .

مذهب العدمية الطبيعية

في الشرق

العدمية الطبيعية هي فلسفة شرقية أو مذهب وعقيدة ترجع إلى الطاوية التي أسسها لاوتزو وأضاف عليها شوانج تزو . وهي تعنى اللامادية أو عدم وجود عنصر أو قوام أساسى تعزى إليه المحمولات في العالم ولكن هناك عنصراً أو قواماً لكل شيء أو كل مسمى وكل مسمى لا يتميز إلا بالنسبة لغيره من المسميات . ومن مجموع هذه العناصر التي تكونت من العدم وتميزت تمييزاً نسبياً تتكون الطبيعة التي لها قوانين تحكمها . فالطبيعة أصلها من العدم وكيانها كلى لا يمكن إساده إلى شيء معين . وعلى ذلك فإن الفلسفة الطاوية فلسفة شمولية لا تعترف بتسامي الخالق كما في اليهودية والمسيحية . ولكنها تعتبر سير العالم على قوانين الطبيعة .

ولكل من شوانج تزو ولاوتزو طريقة منطقية في الإدراك تختلف عن طريقة الإدراك في البوذية التي تعتمد في جزء كبير منها على كبح جراح النفس ، ومن ثم تصبح الطاوية أقرب إلى

الطائِب : فَاكْرِيرُو سَوِيكِي

ولد عام ١٩٢١ . أستاذ المنطق والفلسفة المقارنة في جامعة طوكيو .

المترجم : محمد جلال عباس

مدير الشؤون العامة بوزارة التعليم العالي عمل بالسلك الدبلوماسي الثقافي وشغل وظيفة رئيس قسم الآداب والعلوم الاجتماعية في البوليتكنيك بنيجيريا ، له عدة مؤلفات أهمها قصة كفاح فيتنام ، وللد الإسلامى في افريقية ، ومترجمات عديدة أهمها كتاب السلالة والمجتمع ، وكتاب التوازن المعنوى في أمريكا اللاتينية .

الأيقورية التى ترى أن المتعة الحسية وسيلة للإدراك وتكون البوذية أقرب إلى الرواقية التى تدور حول كبح جماح انفعالات النفس .

ومهدف الكاتب من المقال إلى إيضاح أهمية الطاوية التى اندثرت من فكر الشرق وخاصة اليابان التى انجذبت إلى التقنية التى تؤدى إلى تلوث البيئة ، ويعبر عن رغبته فى عودة الشرق إلى فلسفته الطبيعية التى تركز على الحفاظ على الطبيعة من أجل استمتاع الإنسان بما تحويه الطبيعة من ظواهر وخواص .

يؤثر فى اليابان المعاصرة ميدان ثقافيان : أولهما وهو الأحداث مأخوذ عن الغرب ، والآخر مبدأ شرق تقليدى .

ويتعارض هذان الميدان تعارضاً كاملاً ، على الأقل فى اليابان المعاصرة ، فبينما يعتبر المبدأ الغربى الأصل مبدأ مضاداً للطبيعة ويركز على التقنية نجد أن المبدأ الشرق التقليدى يبنى على الطبيعة .

وترجع روح الموقف المضاد للطبيعة في الفكر الياباني المعاصر إلى السياسة التي تتبع بناء عليه وتوجه إلى هدم بيئتنا الطبيعية في محاولة لإعادة بناء محيط من صنع الإنسان ، وعلى عكس ذلك تتبنى الطبيعة التقليدية على الارتفاع بقدر الامتثال للطبيعة والتألف والانسجام معها ، ويميل معظم اليابانيين المعاصرين إلى وضع المبدأ الغربي موضع التفضيل على المبدأ الشرق ، وهم بذلك يتجهون بكل همّة وحاسة مقرونين بمشاعر الرضى والسرور نحو هدم بيئتنا الطبيعية الجميلة . غير أن هذا الموقف الهدام المضاد للطبيعة يتعارض مع ما نتوقعه من قدرتنا على إعادة تشكيل أرض مثالية من صنع الإنسان ، وذلك أن ما حققناه هو في واقع الأمر تحويل بلادنا إلى منطقة من أكثر مناطق العالم امتلاء بالتلوث . وفي مواجهتنا لهذا التخريب الخطير بدأنا لأول مرة إعادة النظر في موقفنا المضاد لمذهبنا التقليدي ، مذهب الطبيعة الشرقية .

هذا - ويعتقد أن الزنبودية^(١) هي المصدر الأساسي لأهم عناصر التقاليد الثقافية في اليابان ، ولعل الانتشار العظيم لمذهب «الزن» البوذي هو أحد أسس هذا الاعتقاد . إلا أنه من الضروري أن نلقى الضوء على تقاليدنا بصورة أكثر عمقاً وبهذه النظرة الأعمق يمكننا أن نتبين أن هناك نوعين من الطبيعة في ثقافتنا التقليدية أحدهما هو البوذية أما الآخر فهو الطاوية .

ويمثل هذا المقال محاولة لإعادة النظر في الطاوية ، وهي المذهب الذي ضاع من ذاكرتنا أو كاد يضيع . وسوف نناقش مذهب شوانج تزو الذي يعد أحسن تعبير عن الطاوية . وذلك في محاولة لاستعادة هذا الاتجاه الفكري الذي كاد يضيع من تقاليدنا . وذلك لإعادته إلى مكانته اللائقة . ونستخدم منهجاً ذا شقين أحدهما معالجة فلسفية مقارنة والثاني اتباع لطريقة التحليل المنطقي .

(١) نشأت للبوذية مذاهب عديدة انتشرت في أنحاء شرق وجنوب شرق آسيا ، ويعتبر المذهب المعروف باسم «زن» هو المذهب الأكثر انتشاراً في اليابان ، وهو ينادى بأن ينظر الإنسان في داخل نفسه من أجل الإدراك الحقيقي . ولا يصح للإنسان أن يعتمد على الأثر المقدس لأن الحقيقة لا توجد في هذا الأثر وحده وإنما توجد في قلب الإنسان أي بداخله أو داخل نفسه ، وعلى الإنسان أن يقاسي ويعاني من أجل اكتشافها بنفسه ومن نفسه عن طريق التركيز في التأمل ومزيد من الزهد وضبط النفس . ومن ثمّ يمكن أن يعترف المذهب الزن بوذى بأنه البوذية التأملية (المترجم) .

أولاً : الطاوية والبوذية :

تعتبر كل من الطاوية والبوذية من العقائد الطبيعية أو التي تؤمن بالطبيعة ، ذلك أنها لا تعترفان بمبدأ التسمي بمعنى وجود كائن يتحكم في العالم الطبيعي بكل ما يتضمنه بما في ذلك الإنسان الذي يعد جزءاً من هذا العالم الطبيعي ، ولا يعني ذلك أن المذهبين يبنيان على أساس الحادى صرف ، ولكنها بلا شك من المعتقدات التي تؤمن بوحدة الوجود ، ولعل مذهب الأرض النقية ، وهو أحد أشكال البوذية ، يؤكد الاعتقاد في معبود واحد مطلق يسمى «أميدا» ، وهو بذلك لا يخرج عن كونه عقيدة طبيعية وحلولة معاً ، فالمعبود أميدا ليس من قبيل التسمي بمعنى خلق العالم وحكمه من الخارج ، بل هو عنصر شمولي يضم في ذاته عالم الطبيعة بما فيه الإنسان .

وفي هذه النقطة بخاصة نجد أن هناك اتفاقاً فكرياً بين الطاوية والبوذية ، ومن ثم يمكن وضعها معاً في موضع الاختلاف عن الديانة اليهودية والديانة المسيحية اللتين يدور الاعتقاد فيها حول وجود إله متسام .

ومع ذلك تختلف الطاوية والبوذية إحداهما عن الأخرى في جوانب أخرى ، وهو ما سوف نوضحه فيما بعد ، ولكن لا بد في البداية أن نحدد معنى المصطلح «طاوية» ، فهو تعبير يعبر عن معنيين مختلفين ، فهى من جهة تعنى الفلسفة التي نادى بها كل من لاوتزو وشوانج تزو قبل حكم أسرة الهان (أى قبل عام ٢٠٦ ق.م.) وهى من جهة أخرى تعنى المذهب الدينى الصينى الذى قام خلال حكم أسرة الهان (من عام ٢٠٦ ق م إلى عام ٢٢٠ م) ، وكان نتيجة لأفكار وآراء فلاسفة أمثال لاوتزو وشوانج تزو وغيرهم . ويمكن أن نطلق على الشكل الأول «الطاوية الفلسفية» والثانى «الطاوية الدينية» ، وفي هذا المقال نتحدث على الطاوية في شكلها الأول أى الطاوية الفلسفية .

وهناك مذاهب متعددة في البوذية كل منها تمثل مدرسة أساسية من المدارس الفكرية وهى كثيرة بدرجة تجعل من المتعذر مقارنة الطاوية والبوذية في مثل هذا المقال المحدود ولذا سوف أحدد مناقشتي في المعالم الرئيسية لكل من الطاوية والبوذية :

(أ) أوجه التشابه :

من حيث طبيعة الوجود نجد أن كلا من الطاوية والبوذية لا تعترف بوجود إله متسام موجود فوق العالم الطبيعي وعكسه. من الخارج ، فالمطلق في نظر كل من المذهبين ليس هو الإله الخالق ، وإنما هو «العدم» أو الفراغ ، فالإله عنصر مجرد مطلق موجود وكائن بذاته ولذاته أما العدم فهو مجرد لا عنصرى ، وبهذا المفهوم يمكن أن نطلق على كل من الطاوية والبوذية «فلسفة اللاعنصر» .

أما من حيث مفهوم الظاهرة فكلاهما يؤكد أن العنصر الأساسى الأول الذى يحكم العالم الطبيعي ليس إلهاً متسامياً ولكنه قانون الطبيعة الذى حل في العالم الطبيعي ، وهو في الوقت نفسه قانون السلوك الأخلاقى ، وهو كذلك الظاهرة الطبيعية ، وهذا القانون الطبيعي بعيد كل البعد عن فكرة الإرادة الإلهية في الديانة المسيحية. وفي الديانة اليهودية ، فهذه الإرادة الإلهية نوع من أنواع التسامى ، وهى من قبيل المسبب الأول والأخير ، في حين أن القانون الطبيعي لا يتصل بأى منها ، وعلى ذلك فكل من الطاوية والبوذية يستحق أن يطلق عليه «فلسفة الشمولية» و «الطبيعة» .

ومن حيث مفهوم المعرفة فكلاهما يلتزم بأن الطريق إلى إدراك الجوهر المطلق للعالم الطبيعي أى اللاعنصرية والقانون الطبيعي ليس هو طريق الاعتقاد ، ولكن ذلك الإدراك يتم عن طريق معلومات من نوع خاص هو الحدس العقلى الذى يشبه الافتراض العلمى عند اسبينوزا ، وبذلك يمكن أن نصفها بأنها من المذاهب «العقلانية» ولكن بمعناها العام ، وهنا يجب أن نشير إلى وجود الاختلاف المتمثل في أن البوذية تنادى بالاعتقاد في معبود مثل «بودا أميدا» ، إلا أن مثل هذا الاعتقاد يبنى على حدس عقلى من نوع خاص يسمى «براجنا» وعلى ذلك فإن هذا الفرق أيضاً يمكن أن يدخل تحت العقلانية بمعناها الواسع .

أما على مستوى المذهب الأخلاقى فإن كلا من الطاوية والبوذية يجد المثالية في المعاناة التى يجيهاها الإنسان زاهداً في أمور الدنيا العامة ، ورافضاً كل الترهات الدنيا لكى يحافظ على سلامة العقل .

وهنا نشير أيضاً إلى أن بوذية المهايانا تجد في الأعمال الإيثارية أو الغيرية

مثالياتها ، وحتى هذه الفرقة البوذية تبنى الغيرية على حياة الزهد .

(ب) أوجه الخلاف :

تؤكد البوذية أن على العابد منذ البداية أن يقرر بنفسه التزام الطاعة للحقيقة الأساسية المطلقة التي يطلق عليها «ذارما» ومعناها اللاعنصرية وقانون الطبيعة ، ولا يعتبر هنا القرار الأول أثرًا من آثار الفكر ولكنه يعد من نتائج الإدارة ، وعلى ذلك فإن البوذية تقتضى من العابد أن يبذل نوعًا من الجهد الإرادى إلى جانب الجهد الفكرى ، ويبدو أن هناك استثناء من ذلك بالنسبة لإحدى الطوائف البوذية ، وهى بالتحديد عقيدة الأرض النقية عندشن التى تنادى بأن على العابد أن يكرس كل عمله الإرادى لتحقيق أقصى فائدة ممكنة ، عل أن هذه الطائفة أيضًا تتطلب أن يكون القرار الأول هو طاعة الحقيقة الأساسية المجردة .

وعلى العكس من ذلك فإن الطاوية لا تحتاج إلى أى قرار ملزم للنفس ، فهى تدعو فقط إلى القليل من العمل العقلى اللازم لاكتساب الإدراك الأساسى المجرد الذى يقابل التنوير فى البوذية ، ومن هنا نجد أن الطاوية أكثر ميلاً للعقلانية من البوذية لأن البوذية تتطلب نوعًا من اتخاذ القرار الذاتى إلى جانب العمل العقلى .

ولقد أقامت البوذية مجتمعًا للعابدين يسمى «ساجيا» يجتمع فيه أعضاؤه معًا لتثقيف عقولهم وتدريب المريدين ، ويؤدى هذا النظام حتمًا إلى إيجاد تمييز بين رجال الدين والعامة ، فرجال الدين هم الذين يتمون إلى طبقة الساجيا دون العامة .

أما الطاوية (الطاوية الفلسفية) فهى على خلاف ذلك لا تقيم أى تنظيمات للعابدين ، أو الناسكين ، وهى بذلك لا تميز بين رجال الدين والعامة ، بل يمكن القول بأن كل طاوى يتسنى إلى العامة ويعيش مشاركًا فى الأعمال اليومية رغم أن عقله قد يكون فيها وراء هذه الحياة الدنيوية ، وتكون أهدافه المثالية هى ممارسة المعاناة .

وتنادى البوذية وبخاصة بوذية الماهايانا بأن على كل فرد أن يكتسب التنوير بنفسه ليصل إلى المعرفة بالحقيقة الأساسية المجردة وهى «الذارما» ، ولكن عليه أن يكرس جزءًا من وقته لمساعدة الآخرين على اكتساب التنوير ، وبهذا تكون

البوذية إثارية إلى جانب كونها ذاتية .

ومن هذه الناحية فالطاوية على خلاف ذلك ، فهي ذاتية صرفة (أى تدور حول الذات) ، ومع ذلك فرميا لا تكون ذاتية بهذا المفهوم ، إذ أن كل طاوى يهدف فقط إلى تحقيق يقظته الشخصية التى تنق نفسه من المعاناة ، ولكن لا يساعد الآخرين فى ذلك .

وأخيراً تنادى البوذية بالسلامة التامة للعقل أو الراحة التامة للعقل عن طريق التنوير ، ومن ثم فهي تتطلب من النساك أن يهجروا كل الملذات بما فيها الاستمتاع بالجمال إذا كان معوقاً للتنوير ، وبهذا المفهوم تعتبر البوذية قريبة الشبه بالرواقية^(١) .

وعلى عكس ذلك نجد أن الطاوية أقرب ما تكون إلى الأبيقورية ، إذ أنها لا تتطلب أى نوع من الجهد الإلزامى ، بل إنها تنظر إلى كل من العالم والنفس نظرة عدم المبالاة ، هذه النظرة تعد نتيجة حتمية للعقلانية التامة ، وتؤدى هذه النظرة إلى السماح بالاستمتاع بأى شيء ، وهنا نجد أن أحد دعاة الطاوية وفلاسفتها الحقيقيين وهو شوانج تزو يمارس الاستمتاع بكل شيء حتى الاستمتاع بالموت - موته هو - لأنه لا يرى أى اختلاف جوهري بين الحياة والموت .

ثانياً : الأفكار المشتركة عند لاوتزو وشوانج تزو :

يعتبر شوانج تزو وهو الخليفة الروحى للاوتزو مؤسس الطاوية الفلسفية ، وعلى ذلك فإن فلسفة شوانج تزو تشبه فى جوهرها فلسفة لاوتزو ، ولكنها تتميز بظواهر خاصة لا توجد فى فلسفة لاوتزو ، وهنا سوف أوضح أولاً ما يشتركان فيه من أفكار ثم أتبع ذلك بتناول جوانب الاختلاف ، ولقد سبق أن ذكرت العناصر الجوهرية وهى المشتركة بينهما فى المقارنة بين الطاوية والبوذية ، ولذلك أقصر هنا على تلخيص المظاهر العامة لفكر كل من لاوتزو وشوانج تزو مع مزيد من التفصيل عن خواص فلسفة شوانج تزو .

(١) الرواقية هى فلسفة زيون اليونانى (المتوفى عام ٧٦١ ق م) . وتدور حول مبدأ نحر الرجل الحكيم من كل انفعالات اللذة والألم وتجوده من أى مؤثرات تؤدى إلى الرضى أو الغضب ، وخصوصاً لحكم الضرورة مع الحد من احتياجاته . أما الأبيقورية فهى فلسفة أبقراط اليونانى (٣٤١ - ٢٧٠ ق م) . وهو ينادى باعتبار اللذة الحسية هى الخير الأسمى وأن الفضيلة هى اللذة الحقيقية (الترجم) .

يمكن أن يطلق على الفكر الأساسي لكل من لاوتزو وشوانج تزو إسم «العدمية الطبيعية» ، ووصف هذا الفكر بالعدمية هذا يعنى اللامادى أو اللاعنصرى ، أو بمعنى آخر عدم وجود عنصر مجرد أو قوام أساسى مجرد تنزى إليه كل المحمولات ، ولكن هناك عناصر موضوعية عديدة لكل منها محمولاتها الخاصة ، ولكن لا يمكن لأى منها أن يتضمن كل المحمولات ، ومن مجموع هذه الموضوعات تتكون الطبيعة التى هى أيضًا لا تعتبر ببساطة موضوعًا له عدة محمولات ، وعلى ذلك فالطبيعة كلية لا يمكن إسنادها لشيء بعينه ، ولا يمكن تحديد معناها ، فهى الكل غير المحدد ، وهى ليست شيئًا بعينه ، ومن ثم فهى اللاشئ ، وفى ذلك يقول لاوتزو :

«الأشياء كلها ترجع إلى اللاشئ (وُو - وَاي)» (لاوتزو/١٤) .

ولكن لكل جزء من هذا اللاشئ محمولاته الخاصة التى تميزه عن الأجزاء الأخرى ، وبذلك يصبح شيئًا ، فالكل الطبيعى يعتبر لا شيء ، أما الجزء فهو شيء ما ، وذلك لأن الأول ليس له اسم أما الثانى فيمكن أن يحمل اسمًا خاصًا . وفى ذلك يقول لاوتزو :

«فى البدء لم يكن للطبيعة اسم ، وبإطلاق الأسماء أمكن للأشياء أن تتميز» .

(لاوتزو/١)

فهذه العبارة تبين لنا بوضوح جوهر «العدمية الطبيعية» ، ويمكن القول بصفة عامة أن بنية هذه الفكرة تشبه إلى حد ما نظرية الفئات الحديثة التى بمقتضاها يكون لكل جزء خواصه المحددة ، ولكن يبقى الكل غير محدد فى داخل الفئة ، لأن الكل لا يمكن تحديد معناه فى حين يمكن أن يكون لكل جزء معناه المحدد الخاص به .

من هذا البناء الأساسى للعدمية الطبيعية يمكننا أن نستخرج مظهرها الثانى العام ، فنقول إن العدمية الطبيعية هى نوع من «فلسفة الحلولية» أو الشمولية التى لا تعترف بأى نوع من التسمى ، ويمكننا بناء على ذلك أن تأخذ فى الاعتبار بفلسفة اسينوزا ، فليس من شك فى أن الفلسفة الشمولية للطاوية قريبة الشبه جدًا بفلسفة اسينوزا ، ولكن هناك أيضًا اختلاف كبير بينهما ،

فيؤكد اسينوزا أن الكل الطبيعي هو مادة مجردة ، في حين أن الطاوية تتمسك بأن الكل الطبيعي ليس بمنصر أو مادة ولكنه اللاشيء ، وعلى ذلك يمكننا أن نسمي نظام اسينوزا الفلسفي باسم «فلسفة الوجود الشامل» ونصف الطاوية بأنها «فلسفة الوجود العدمي» .

ويعتبر التأكيد على وجود قانون الطبيعة هو العنصر الثالث المميز للعدمية الطبيعية» إذ لا يوجد عنصر متسام بحكم كل ما في الطبيعة من أشياء ، ولكن يوجد فقط نظام طبيعي معين يربط بين هذه الأشياء كلها : يفهم ذلك على سبيل المثال من تعبير مثل «الكوب فوق المنضدة التي هي في الحجرة ... الخ» ، فهذا النظام من العلاقات لا يقتضي أن يكون هناك عنصر التسامي ، فهو يبنى على مبدأ الشمولية الذي لا يخرج عن كونه القانون الطبيعي ، والمثل يكون في عالم الأخلاق كما هو في ظواهر الطبيعة ، لأن كلا من الظواهر المادية والأخلاقية تنتمي إلى نفس الطبيعة ، فعلى ذلك لابد أن يخضعا لنفس المبادئ أى نفس القوانين الطبيعية ، هذا ولا نجد في الطاوية تمييزاً أساسياً بين المعايير الأخلاقية والقانون الطبيعي كما هو الحال لدى مدرسة «كانت الجديدة» .

ونورد هنا عبارة من عبارات لاوتسو التي تشرح بوضوح كامل خواص قانون الطبيعة من وجهة نظر الطاوية :

«الرجل يطيع قانون الأرض ،
«والأرض تتبع قانون السماوات ،
والسماوات تسير على قانون طاو ،
وطاو ينفذ قانون الطبيعة» .

(لاوتزو/ ٢٥)

أما العنصر الرابع من عناصر «العدمية الطبيعية» فيتمثل في التأكيد على العلاقات النسبية بين كل شيء في الطبيعة ، فكل شيء نسبي لأنه - كما سبق أن قلنا - كل شيء يتحدد بالضرورة عن طريق محمولاته الخاصة ، وعلى ذلك فلا بد من وجود محمولات مغايرة يتحدد بناء عليها تميز الشيء عن غيره ، وبهذا المعنى فكل شيء في الطبيعة نسبي ، ولكن النسبية لكل الأشياء هنا لها معنى آخر ، فنقول عن أى شيء إن مكانه وموقعه وقيمه ... الخ تتحدد بالنسبة لغيرها وتكون هذه المقارنة هي النسبية . وعلى ذلك فكل شيء في الطبيعة

نسبي ، أما من ناحية تحديده بالنسبة لمحاولاته وإما من ناحية تمييزه بالمقارنة ،
أى نسبية التحديد ونسبية المقارنة .

وفى ذلك يقول لاوتزو :

«إذا حدث أن اكتسبت كل الأشياء القوة فإنها تصبح جميعاً بالضرورة
ضعيفة»
(لاوتزو/ ٣٠ ، ٥٥)

هذا العبارة توضح لنا النسبية من حيث التحديد ،

ويعبر لاوتزو عن ذلك بعبارات أخرى إذ يقول :

«إذا أدرك الناس جميعاً جمال شيء ما فإن هذا الشيء يصبح فعلاً
قييماً» .
«وإذا أدرك الناس جميعاً وجود الخير في شيء فإن هذا الشيء في حقيقته
شر» .

(لاوتزو/ ٢)

ومعنى هذه العبارة أن الجمال أو القبح في الشيء ليس مطلقاً ، وعلى ذلك
فالأشياء البالغة الجمال التى يجمع الناس على وصفها بالجمال قد تكون قبيحة إذا
ما قورنت بأشياء أخرى .

ويقول لاوتزو توضيحاً لذلك :

«يستطيع الإنسان أن ينظر إلى الأشياء الصغيرة على أنها كبيرة ، والقليلة
على أنها كثيرة»

(لاوتزو/ ٦٣)

ويقول أيضاً :

«ما هو البعد بين الخير والشر؟ إنه ليس بعداً مطلقاً»

(لاوتزو/ ٢٠)

وهكذا تبين هذه الأقوال النسبية بمعناها المقارن .

وتتمثل الظاهرة الخامسة للعدمية الطبيعية في إنكارها للغائية ، فهى أساساً

لا نعرف بوجود العنصر المتسامي في الطبيعة ، ومن ثم فليس هناك غاية علمية أو نهاية تنتهي إليها الأشياء الأخرى كلها ، وبالتالي ليس هناك تقوم أو حكم على القيمة كما هو الحال عند سيادة نظرية الغائية أو وجود الغرض العلوي ، وعليه فالعلمية الطبيعية لا غائية (بمعنى أنه لا يوجد مسبب تتجه إليه أو سبب أخير)

وباستعراضنا لهذه الظواهر الخاصة بالمعرفة لدى كل من المفكرين الطاويين نجد أن الخاصية الرئيسية لنظرية المعرفة عندهما تتجمع في العقلانية المميزة لها ، فكلاهما يؤكد أن الحق المطلق في ظل «العدمية الطبيعية» لا يمكن إدراكه إلا بقدرات عقلية خاصة تشبه عند اسبينوزا ما يسمى «العلم الحدسي» ، وهو جمع بين الحدس والتعليل ، وهنا نجد أن لاونتزو قد جعل التركيز كله على الحدس ، في حين يركز شوانج تزو على التعليل . ولكن يمكن القول بصفة عامة أن كليهما يعتقد بأن الإنسان قادر على الوصول إلى الأشياء المجردة أي العدم عن طريق الحدس ، كما يمكنه أن يدرك قانون الطبيعة عن طريق التعليل ، وعلى ذلك فحقيقة «العدمية الطبيعية» لا يمكن التوصل إليها إلا عن طريق التعليل الحدسي أو الحدسي العلمي .

ويطلق لاونتزو على خاصية الحدس «ما لا اسم له» أو «اللامسمى» «وو ميثي» ، كما يطلق على خاصية التعليل «ما له اسم» أو «مانح الأسماء» أو «المسمى» «يو - ميثي» .

ويعبر لاونتزو عن هذا المبدأ الذي ذكرناه بما يلي :

«عند بدء الطبيعة لم يكن هناك أي اسم وبإعطاء الأسماء أمكن للأشياء أن تتميز» .

ولا يقتصر ما توضحه هذه العبارة على نظريته للوجود فحسب بل إنها أيضاً تبين مبدأ المعرفة عنده .

ويعتبر الحدس التعليلي خاصية عقلية خالصة ، ولذا فإن كلا من لاونتزو وشوانج تزو لا يعترف بقدرة أي خاصية غير عقلية على إدراك حقيقة «العدمية الطبيعية» . وبذلك لا يوجد إيمان بإله كما هو الحال في الديانتين اليهودية والمسيحية . كما لا يوجد ما تتطلبه البوذية من ممارسات النساك .

ومن ناحية الظواهر العملية فإن المذهب العمل لها يبنى على مبدأ المعرفة بالعدمية الطبيعية ، إذ يعتقدان أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق الراحة الكلية للعقل إلا إذا تعلم وأدرك حقيقة «العدمية الطبيعية» باستخدام كل ما لديه من قدرات الحدس العقلي . ومن هذا الإدراك يخرج نطان رئيسان : الأول هو «اللا فعل» (وو - وای) والثاني هو فعل الطبيعة .

يقول لاوترزو في ذلك :

«يبقى الحكيم بلا فعل «وو - وای» ، وتعمل ما لا يسمى من التعليلات»

أو قوله : (لاوترزو/٢)

«هو دائماً بلا فعل» (لاوترزو/٣٧)

أو قوله :

«الحكيم أو الناسك يمارس اللافعل» (لاوترزو/٦٣)

هذه العبارات السابقة تعبر بوضوح عن اللافعل .

وهو يقول أيضاً :

«يعتمد الحكيم أو الناسك على طبيعة كل الأشياء ، وهو لا يقوم بأي عمل أو

فعل صناعي»

(لاوترزو/٦٤)

وهذا مثال للنمط الثاني ، فالنمط الأول أي اللافعل هو نتيجة للإدراك الحدسي عن اللاشيء (وو - وو) أو العدم ، والنمط الثاني أي الفعل الطبيعي هو نتيجة للإدراك العقلي (التعليل) لقانون طبيعة كل الأشياء . وليس هناك انفصال بين هذين النمطين ، وإنما هما بالضرورة متحدان ، ذلك أن الإدراكيين اللذين هما أساس للفعلين غير منفصلين ، وعليه فإن فعل الحكيم بالضرورة هو اتحاد بين «اللافعل» و «فعل الطبيعة» .

وقد يصعب على غير الشرقيين تفهم مثل هذا العمل ، ولكن هذه الصعوبة تزول بمجرد تفهم معاني المصطلحات ، فالمصطلح «لا فعل» يعني فقط أن إدراك الإنسان لمنتهى اللاشيئية أو اللاشيئية المطلقة في الطبيعة لا يقتضي بالضرورة وجود

شئ يتجاوز الطبيعة ، ومن ناحية أخرى فإن مصطلح «فعل الطبيعة» يعنى أن يتعرف الإنسان على قانون الطبيعة المنطبق على كل الأشياء (أو كل الظواهر) الموجودة في الطبيعة ، وبذلك يمارس فقط الفعل الذى يتفق مع هذا القانون ، وعلى ذلك فإن التعبير عن وحدة هذين النقطتين من الفعل يمكن إعادة صياغته على النحو التالى : «عدم وجود أى رغبة تتجاوز الطبيعة مع طاعة قانون الطبيعة» .

هذه هي الممارسة المثالية للطاوية ، وهي الممارسة التى تتفق مع تحقيق الراحة القصوى للعقل ، إلا أنه من المفيد هنا أن نذكر أن الراحة القصوى للعقل ليست بحال من الأحوال نتيجة لهذه الممارسة ، وإنما هي شئ ينشأ من الإدراك الحقيقى الذى يتم بالحدس التعليلى ، ولكى تتحقق الراحة القصوى للعقل لا يحتاج الأمر لأى نوع من الممارسات ، وإنما يكفى لذلك الإدراك الحقيقى ، وهذا فى حد ذاته نتيجة حتمية لعقلانية الطاوية .

ويمكن أن نستخلص بعض الظواهر الأخرى من مذهب الممارسة : فأولاً نجد أن وجهة النظر الطاوية أكثر سلبية من كونها إيجابية ، وثانياً هي متعارضة مع القبول ، وثالثاً هي فوق ذلك نوع من الأيقورية .

وهذه الظواهر نجدتها عند شوانج تزو أكثر وضوحاً منها لدى لاوتزو . ويحمل الشكل التخطيطى التالى كل ما سبقت مناقشته :

العلمية الطبيعية

العامل	اللاشئ	القانون الطبيعى والظاهرة
المتافيزيقى		
	الجزئيات المحددة	الكل غير المحدد
	اللامسمى	المسمى أو مطلق الأسماء
عامل المعرفة		
	الحدس	الإدراك العقلى
لاوتزو		شوانج تزو
	اللافضل	الفعل الطبيعى
العامل		

انتفاء أى رغبة طاعة قوانين الطبيعة

ثالثاً : آراء شوانج تزو الأصلية :

شوانج تزو وهو أهم خلفاء لاوزو ، كما سبق أن قلنا لا يخرج جوهر فكره عن فلسفة لاوزو أى «العدمية الطبيعية» ، إلا أن فكر شوانج تزو يتميز ببعض العناصر التى تثبت أصالة فكره وتميزه عن لاوزو ، ونكتفى هنا بمذهبه فى المعرفة ومذهبه فى التطبيق اللذين يبدآن خواصه المميزة .

وكما سبق أن ذكرنا للمعرفة عند لاوزو تكوين خاص يجعلنا نطلق عليها الحدس التعليلى ، غير أن شوانج تزو يركز أكثر على التعليل ، ولمنجه فى التعليل صيغة خاصة يمكننا أن نصفها بأنها «نسبية من حيث التحول فى النظرة» .

وفى ذلك يقول :

«غرق شوانج تشو فى حلم ، ورأى فى منامه أنه تغير إلى فراشة ، ثم صحا من نومه فتغير ثانية إلى شوانج تشو ، فهل هو فى الحقيقة شوانج تشو ، أم أنه فراشة ؟ وهذا هو ما يسمى التغير النسبى للظاهرة أو «دووهوا» .
(شوانج تسو - الفصل /)

هذا التعبير يعطينا مثلاً دقيقاً للنسبية التى سبقت الإشارة إليها ، ويمكننا أن نحلل البناء المنطقى لهذه العبارة على النحو التالى : فن وجهة نظر شوانج تشو هو حقيقة شوانج تشو أما الفراشة فى حلمه فهى مجرد خداع ، وعلى ذلك فإن الفرق بين الحقيقة والخداع فرق غير مطلق ، وإنما هو نسبى ، وهو كذلك مادام يعتمد على الموقف الذى ينظر منه الفرد .
ويمكننا تحليل هذه الصيغة التعليلية بطريقة أكثر دقة عن طريق المنطق الرمزى :

أولاً : باستعمال الرموز المنطقية المستخدمة فى نظام راسل المنطق^(١) :

(١) الرموز التعريفية المستخدمة فى الترجمة ومدلولاتها هى كالتالى :

ع = المنصر ، تف = التعريف ، حد = تتحدد ، تغ = تغير ، جط = وجهة النظر من الموقف - ، حم = حلم ، صح = صحوة أو يقظة وبهذا يمكن للقارئ تفسير المحمولين الأساسيين والتعريفات المختلفة المستخدمة فى ثالث ورابعاً (المترجم) .

ثانيًا : بأن نتخذ من المحمولين الأساسيين التاليين عناصر غير محددة :

ع ١ تغ (س.ص) ومعناها تغير س إلى ص .

ع ٢ جظ (س) ومعناها أن يتخذ الإنسان وجهة النظر باعتباره س

ثالثًا : توضع التعريفات التالية للاستخدام لتعريفات محددة :

تق ١ حم (س.ص) = حد تغ (س.ص) . جظ (س)

تق ٢ صح (س.ص) = حد تغ (س.ص) . جظ (ص)

رابعًا : يمكننا البرهنة على نسبية شوانج تشوباتباع مسلمات ونظريات نظام رسل المنطقي على النحو التالي^(١) .

ب_١ جظ (س) [تغ (س.ص) حم (س.ص)]
[تغ (ص.ص) صح (ص.ص)] (يمكن إثبات ذلك باستخدام التعريفات تغ_١ و تغ_٢) .

ب_٢ تغ (س.ص) [جظ (س) حم (س.ص)] (وهذه يمكن إثباتها عن طريق البرهان ب_١ وبعض نظريات التحويل المنطقي .

ب_٣ تغ (ص.ص) [جظ (س) صح (ص.ص)] (وهذه يمكن إثباتها عن طريق البرهان ب_١ وبنفس طريقة إثبات ب_٢)

ب_٤ تغ (س.ص) [جظ (ص) حم (س.ص)] (وهذه يمكن إثباتها عن طريق البرهان ٣ ، وذلك باستبدال س مكان ص واستبدال ص مكان س) .

ب_٥ تغ (س.ص) [جظ (س) حم (س.ص)] . [حظ (ص) صح (س.ص)] (وهذه يمكن إثباتها بالبرهان ب_٢ ، ب_٤ وبعض نظريات التحويل المنطقي .

ولعل العبارة الأخيرة (ب_٥) تعبر عن أن النسبية مؤكدة في هذه الافتراضات ، بمعنى أن أحد المتغيرات وهو نفسه تغ (س.ص) يمكن أن يعتبر

حلمًا في مرة وصحوة أو يقظة في مرة أخرى إذا ما تغيرت وجهة النظر ^(١) .
وعلى ذلك يكون التمييز بين الحلم والصحوة غير مطلق وإنما تميز نسبي .

بهذا التعليل يتوصل شوانج تزو إلى أن التمييز بين الحقيقة والخيال هو مجرد تمييز نسبي يتم طبقًا لوجهة النظر التي يقف فيها المميز ، ومن ثم فلا يوجد اختلاف في ذلك عن الموقف المطلق ، وعلى ذلك يصبح العالم في نظر شوانج تزو عالمًا ذا شقين ، أو بمعنى آخر يكون للطبيعة - في نظره - عنصران : عنصر التمييز النسبي ، وعنصر عدم التمييز المطلق ، ويرتبط العنصر الأول بقانون الطبيعة ، فهو حسب رأى لاوتزو مسايرة كاملة للظاهرة الطبيعية ، وتذكر هذه الحقيقة عن طريق التعليل بالطريقة التي سبق ذكرها . أما العنصر الثاني فهو يرتبط باللاشيء عند لاوتزو ، ويمكن إدراكه عن طريق نوع من الحدس ، وبذلك تكون الخلاصة مشابهة تمامًا للمذهب المعرفة عند لاوتزو ، غير أن طريقة شوانج تزو في وصولها إلى هذه الخلاصة أكثر منطقية من طريقة لاوتزو (شوانج تسو يستخدم بعض أنواع أخرى من التعليل لإثبات عنصر النسبية في التمييز ولكننا لا نستطيع تفصيلها في هذا المقال المحدود) .
إن شوانج تزو قد استطاع أن يثبت بهذه الطرق التعليلية نسبية كل أنواع التناقضات المميزة للأشياء ، فعنده التمييز بين الموت والحياة ، وبين الخير والشر ، وبين الجمال والقبح ، ما هو إلا تمييز نسبي ، وما هذه الأشياء إلا متميزات بالنسبة لغيرها ، فمن وجهة النظر المطلقة لا يوجد تمييز بين الموت والحياة أو بين الخير والشر أو بين الجمال والقبح ، وتسليمًا بواقعية اللاتمييز هذا من وجهة النظر المطلقة يستطيع الإنسان أن يكتسب نظرة جديدة نحو عالم يسوده التمييز النسبي بين الأشياء .

(١) ومعنى العبارة ب هي : تغير من إلى من يستلزم إذا كانت وجهة النظر هي من فعل ذلك يكون الحلم هو تغير من إلى من ، أو إذا كانت وجهة النظر هي من فعل ذلك يكون الأمر صحوة من وعوله إلى من . - ويمكن للقارئ أن يعود إلى العبارات الأربع الأولى ليحللها بنفس الأسلوب ويستنتج منها الظاهرة المتعلقة بالنسبة لدى شوانج تزو (المترجم) .

ويذكر شوانج تزو أنه يمكن أن ينظر للعالم من وجهين : الأول هو أن تؤخذ كل التميزات في العالم على أنها مطلقة ، وهنا لابد أن يكون مطلب الإنسان من جانب واحد من التمييز ، على سبيل المثال : يؤخذ الجبال ويترك الجانب الآخر منه وهو القبح . أما الوجهة الثانية التي ينظر منها إلى العالم فهي عكس ذلك ، فإدراك نسبي لكل التميزات النسبية ، وليس هناك تمييز مطلق وليس هناك تفضيل لتمييز على غيره ، ومن ثم يكون قبول الأشياء كلها قبولاً حسناً وهادئاً ، ولعل ما يريد شوانج تزو أن يوصي به هنا هو طبعاً الوجه الثاني ، وهو الذي لا يأخذ به إلا الحكميم الذي يستطيع أن يدرك حقيقة العدمية الطبيعية بطريقة الحدس التعليلي .

فالحكميم قادر على قبول كل الأشياء الموجودة في هذا العالم بقبول حسن وبهدوء . وهو يبدى أى نوع من تفضيل شيء على آخر ، فيقبل مثلاً موت زوجته المحبوبة بهدوء كامل بل بسرور شديد حيث أنه قد استمتع بالحياة في وجودها حينما كانت حية ، ولأنه لا يوجد بالنسبة له أى اختلاف مطلق بين الحياة والموت .

ويقول شوانج تزو تفسيراً لذلك :

« كان بدء حياتها لا شيء (عدمًا) وتغير ذلك إلى حياتها ، والآن قد ماتت فقد رجعت إلى أصلها وهو اللاشيء أو العدم ، وهذه التغيرات لا تخرج عن كونها مثل تغيرات فصول السنة » .

(شوانج تزو - الفصل ١٨)

ويضيف شوانج تزو :

« من الناحية المطلقة نحن لا نموت ولا نحيا »

(شوانج تزو - الفصل ١٨)

وهو يقول أيضًا :

« إنني أتفق مع من يعرف التوحيد غير التمييز بين الحياة والموت »

(شوانج تزو - الفصل ٦)

هذه البسطور تعبر بوضوح عن أن الفرق بين الحياة والموت لا يخرج عن كونه

تميزًا نسبيًا ، وأنه لا يوجد في ذلك اختلاف عن فكرة المطلق غير التميز ، وبذلك يستطيع الحكيم أن يتقبل الموت بالهدوء الذى يتقبل به الحياة .

وليس من شك في أن قبول عدم التمايز هذا إنما يمثل موقفًا سلبيًا لا إيجابية فيه تجاه العالم ، وهذه السلبية ليست من قبيل السلبية الانفعالية ، ولكنها تمثل قبولاً هادئًا متعملاً ، وعلى ذلك يستطيع الحكيم الاستمتاع بأى شىء يقبله بهدوء لأنه لا يعاني من أى انفعال ، ومن ثم يكون موقفه السلبي هذا من قبيل المتعة ، ويكون بذلك أبيقورى النزعة ، فهو يستمتع بأى مصير حتى لو كانت فيه مرارة كبيرة بالنسبة له ، كما ينادى بذلك فردريك نيتشة ، ولذا فهو يضحك كثيرًا ، وهى ضحكات كضحكات زرادشت^(١) ، وتكون حياته المثالية هى أن يمارس الإرادة في السير وفي اللعب داخل المدينة الفاضلة .

وفي ذلك يقول شوانج تزو :

«إن الملك الحقيقى يترك كل الأشياء تمتع نفسها ، وهو نفسه يلعب كما يشاء في داخل المدينة الفاضلة» . (شوانج تزو - الفصل ٧)

أو كما يقول :

«لماذا لا تغرس شجرة غير مشمرة في حقل غير معبد بداخل بلاد فاضلة وتستريح بجوارها أو تستلقي في ظلها؟»

(شوانج تزو - الفصل الأول)

هذه العبارات الخالصة تعبر بوضوح عن أبيقورية شوانج تزو ، ويقول البعض إن أبيقورية شوانج تزو تنبئ على روحانيته ، غير أن هذا تعبير غير دقيق ، لأن موقفه من العالم ما هو إلا نتاج لأسلوبه الخاص في الإدراك ، وهو الخدس التعليلى ، وبخاصة تعليله الفريد من نوعه الذى يمكن أن يطلق عليه «النسبية بتحويل وجهة النظر» ، وعلى ذلك فإن أبيقوريته تعتمد على إدراكه العقلانى أكثر من اعتمادها على روحانيته .

(١) فردريك نيتشة هو الفيلسوف الألمانى الذى عاش في أواخر القرن التاسع عشر (١٨٤٢ - ١٩٠٠ م) وبنى فلسفته الأخلاقية على مبدأ تنمية القوة الحيوية في الإنسان وممارسة الصبر

خامساً : خلاصة : شوانج تزو ومذهب الزن :

يمثل هذا البحث الصغير محاولة لإعادة تقوم الطبيعة التقليدية في الشرق ، وقد بنى الشرق عليها حيناً مارس اتجاهه المعاصر نحو عداء الطبيعة الذى كان سبباً في تدمير بيتنا في اليابان - ولكن كما أوضحنا في البداية هناك على الأقل نوعان من الطبيعة التقليدية أحدهما هي البوذية والآخر هو الطاوية (ونقصد هنا الطاوية الفلسفية) .

وهناك ميل كبير إلى الاهتمام بالبوذية وبخاصة الزنبوذية مع إغفال الطاوية ووضعها جانباً ، وحتى لو عرضت الطاوية للناس بالصدفة فإنهم لا يستطيعون التمييز بين الطاوية وبين الزنبوذية ، وهم غالباً يؤكدون وجود تشابه أساسى بين الزنبوذية وبين طاوية شوانج تزو . وكما ذكرنا عن هذا البحث هو محاولة لتغيير هذا المفهوم العامى الخاطيء وبيان الاختلاف الواضح بين نوعين من المذاهب الطبيعية التقليدية .

ليس من شك في أن هناك تشابهاً في بعض ظاهرات الزنبوذية من جهة وطاوية شوانج تزو من جهة أخرى ، ولكن هناك اختلافاً بينهما في الجوهر ، ويمكننا أن نلخص النقاط التى سبقت مناقشتها فيما يلى :

يجمع كل من شوانج تزو - وبوذية الزن على أن مطلق الراحة العقلية تتأتى من الإدراك الحدسى لظاهرة عدم التمايز في الطبيعة ، إلا أن الأول يتميز بأنه أكثر ذاتية وأكثر تأملية من الثانى ، يستخدم شوانج تزو على وجه الخصوص منهجاً منطقياً دقيقاً في عملية التوصل إلى الحدس المطلق ، أما الآخر (مذهب الزنبوذية) فإنه لا يستخدم مثل هذه الطرق للوصول إلى ما يسمى التنوير الفلسفى ، ولعل المنهج المنطقى الدقيق الذى يستخدمه شوانج تزو يمثل جانب قوة لديه ، ويمكن لمثل هذا المنهج أن يطبق في الأساليب الحديثة من التفكير .

ت

المقال وكاتبه	العنوان الأفرنجي	العدد وتاريخه
● الوسائل والغايات في سيكولوجية اللغة بقلم : ريبكا م. فرمكينا	Means and Ends in Psycholinguistics by Rebecca M. Frumkina	العدد ١٠٥ ربيع ١٩٧٩
● الأمومة الدينية بقلم : رناتو أورتي	Religious Matrifocality by Renato Ortiz	العدد ١٠٥ ربيع ١٩٧٩
● التصور الصيني والمسيحي للعالم في القرن السابع عشر بقلم : جاك جيرنت	Christian and Chinese World View in the Seventeenth Century by Jacques Gernet	العدد ١٠٥ ربيع ١٩٧٩
● مذهب العلمية الطبيعية في الشرق بقلم : تاكهيرو سويكي	Nihilistic Naturalism in the East by Takehero Sueki	العدد ١٠٥ ربيع ١٩٧٩



ISBN

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٨٠/٣٨٥





مطابع الشروق

القاهرة، ١٦ شارع جنداحسي - هاتف: ٧٥١٣١٤ - برقع: شروق القاهر - تليفون: 93001 SHROK UN
بورت: ص.ب. ٨٠٦٤ - هاتف: ٣٦٥٨٩٩ - ٣٦٥٨٠١ - برقع: الشروق - تليفون: SHROK 20175 LE

أغسطس - أكتوبر ١٩٨٠

العدد الخمسون - السنة الرابعة عشرة



دب حيين

مصباح الفكر

محتويات العدد

- **الذاكرة والتكهن في بيولوجيا**
نفسانية لفن العرافة
بقلم : رولاند فيشر
ترجمة : احمد رضا
- **فرويد ومشكلة النظام الاجتماعي لو**
العودة الى توماس هوبز
بقلم : دينا وينشتاين وميكائيل
وينشتاين
ترجمة : احمد رضا
- **البيئة : نظرة مختلفة**
بقلم : لويس اريئلا
ترجمة : امين محمود الشريف
- **الانسان موضوعا لكل العلوم**
بقلم : ايفيجيني ميخائيلوفتش
بابوسوف
ترجمة : امين محمود الشريف

رئيس التحرير

عبد المنعم الصاوي

لصية التحرير

د. مصطفى كمال طلبة
د. السيد محمود الشنيطي
د. محمد عبدالفتاح القصاص
عشمان بنوبيه
صفي الدين العزاوي

الإشراف الفني

عبد السلام الشريف

الذاكرة والتكهن في

بيولوجيا نفسانية لفن العرافة

المقال في كلمات

ب. ج. ج.

المقال بحث تحليل نفسي في فنون العرافة والكهانة ، من قديم الزمان الى وقتنا الحاضر ، يتناول في البداية الانبياء في « العهد القديم » ، ثم الكهانة في عصر النهضة وقرن الانوار ، ويتحدث عن « انبياء الحزب الشيعي » ، وايدولوجية الشيوعية .

وينتقل المؤلف بعد ذلك الى العرافين المصايين بالمصام (الشيزوفرينيا) ، ثم ذوى النزعة البارانونية (المصايين بالذهان الهذلي) ، ثم « الشامان » ، ويقابل بين هذا الآخر وبين الفنان البدع ، ومخرج العروض التمثيلية .

وفي العصر الحديث استرد العلم دور النبي التقليدي ، فهو يعثرنا من التقدم الحضاري ، والانفجار السكاني ، وهبوط مستوى العيشة ، ويصور لنا مستقبلا مظلما على المستوى الكوني .

لما الانسان فمن طبيعته رفض المعلومات الجديدة ، وتكرار ما سبق ان تعلمه وتدريب عليه . حتى القواعد العامة للغة التي يستخدمها فهي محدودة ، تتكرر وتختصر

الكاتب: رولاند فيشر

دكتوراه في الفلسفة • أستاذ طب الأمراض النفسية والعقلية
الأكاديمية بجامعة جونز هوبكنز ، ومدرسة الطب بجامعة
جورجتاون • نظم أول مؤتمر دولي عن الآفاق العلمية في
مجال الزمن ، وكان من أوائل الذين وضعوا الشعور في
مرتبة الموضوعات العلمية ، وقام بتفريغ علم النفس
التقاضي بجامعة ولاية أوهايو • كتب دراسات في البحث
العلمي الشامل ، وهو محرر بجريدة « حالات الشعور
المتناقضة » •

المترجم: أحمد رضا

ليسانس الحقوق من جامعة باريس ، ودبلوم القانون العام
من جامعة القاهرة • مدير بالإدارة العامة للشؤون القانونية
والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا) • صبر له
حوالي عشرين ترجمة لأبرز المؤلفات الصالية في القانون
والآداب والفن •

مما يسهل مهمة العراف • وللکلام فترة على الإيجاء • والعبارة تتخذ شكل « القصة »
في الماضي ، أو « التعلق والشرح » على الأحداث في الحاضر ، أو التنبؤ في المستقبل •

وميز « برون » ثلاثين ونليغة تؤديها الشخصية القصصية ، في الحكاية الشعبية ،
ومسرح الجنيت ، وتكرر هذه الوظائف على العوام ، وتظهر « التيمات » بترتيب واحد •
كذلك حلل سكلوفسكي قصص كونان دويل وبطلها شيرلوك هولمز ، وميز « لورد
راجلان » اثنتين وعشرين سمة غالبية في حياة البطل الأسطوري •

وفي الحكاية الخرافية ، تصدر تصوراتنا الوهمية (الفانتازم) عن أحلام العقل
الباطن البدائي ونفس « ماكلين » النمو والتطور الوظيفي للخصوص الأمامية في منح
الرئيسيات • ويجري المؤلف تحليلا لعملية التذكر فيما سماه « الذكرى الكاذبة » حيث
يقع حدث قوى طارئ في ظروف خاصة فيكتسب طبيعة متميزة تربطه بظروفه وتستثير
عودته إلى الذاكرة • ثم يعرض لظاهرة الإبداعية ، وبخاصة بين الفنانين والآباء ، ويذكر
أن من أهم معايير الفن والآداب القدرة على تذكر القوالب الثابتة والنماذج الأصلية •

ويتنقل بعد ذلك الى المقابلة بين الحرية والاحتية : فالانسان خاضع لستين وراثية . ولكنه حر انتصرف في حيز محدود . وانبت مارنبدر ان تسجيل العرب اجدية يصنع لنظام الرموز الجزئي الذي يحلده البرنامج الوراثي الذي يشرف على تخليق الجهاز العصبي . اما بخصوص ورق اللعب فانه يشكّن نظاما من الرموز والعلاقات ، ولغة لها قواعدها . واما انسان القرن العشرين فانه يستعين بعلم التحكم الأوتوماتي « السيبرنتيكا » ليختزع من جديد تصور العصور الوسطى لمسرح العالم : دنيا من العلاقات والرموز ومفردات اللغة يمثل الانسان فيها على مسرح رمزي .

« تستهل النبوءة الحقيقية دائما بكلمتي » اذا ،
و « اذن » . فاذا اقترفت الزنا مع امرأة جارك
فانك اذن سوف تشوى في نار الجحيم . ولكن اذا
احببت ربك من كل قلبك فسوف تستطيع اذن
ان تخلق مملكة للسماء على الأرض » (١)

بالرجوع الى قاموس « اكسفورد » نجد أن معنى كلمة divine ما يتعلق بالله ،
أو باله ، أو شبيهه بالله ، أو متنبئ ، أى عراف ، ومعنى الفعل to divine سيمتبا ،
يتكهن ، يكتشف بالبصرة الحارقة للطبيعة .

وتشترك كلمتا devin و divin الفرنسيتان - مع بعض الفروق الطفيفة -
فى معانى الاسم والنعت divine الانجليزى ، ولو أننا لانملك ما يقابل عبارة
Doctor in Divinity (D.D.) (دكتور فى اللاهوت) . وتنسب للعرافة (التنبؤ ،
الكهانة) فى اللغتين الى ذلك القريب من الله أو من يدعى ذلك بمقتضى هبة فطرية أو
خارقة للطبيعة كامنة فيه ، « فى البدء كان الكلمة » ، وتحكم هذه العبارة كل ما طرأ
على العالم بعد ذلك من تطور ، مع نفحة قوية من مصير كيمائى أحيائى ، منذ اللحظة
التي أصبحت فيها الكلمة مادة الى أن أصبحت جسدا .

والكلمة ، أو « لوغوس » ، كما يقول الاغريق فى العصر الكلاسى) ، لها خصائص
ثلاث : (١) أنها غير قابلة للاختزال كتابة ، (ب) أنها لانتطبق على لفظة واحدة ،
وانما على مجموعة من الألفاظ ، تلى مقال ، فليست المجموعة هذه نتيجة ، وانما هى
سياق (ج) أن للقال (أو الخطاب) يستلهم نظاما ، أو تركيبا أو نهجا معينا . ومن
البديهي أن هذا اللوغوس يتصل بأقدم نماذج اللغة ، بالكلمات والأسماء التى انطلق
منها تطور الحياة ، « بالبرنامج » الأحيائى أو قوانينه . فقم عندئذ للترجمة المعاصرة
للنص الأصل لانتجيل القديس يوحنا ، الاصحاح الأول ، الآية رقم (١) : « فى البدء
كان الكلمة » ، على أنه « البرنامج » ، فكل ما يتفرع من هذا التقديم الأول لموضوع التكهن

(التنقيذ) ليس الا تفسيراً للبرنامج الأولى لتطور حياة الانسان على الأرض فى كل موضع من الزمان والمكان .

اسقاط « الدالة » فى تكوينات « المادول »

تحققت من وجهة نظر التاريخ العرقى خطوة حاسمة فى تطور المعرفة لدى الطيور والندبيات بفضل تقدم درجة النمو فى المستويات العليا للمخ ، داخل انفس المخى والقشرة المخية . ويبدو أن الطيور والندبيات اكتسبت بفضل هذا النمو العذرة على ادراك ظاهرة « التشكل » فى الزمان والمكان ، وأصبح فى مقدورها ابداء هذه القدرة فى الظروف التقليدية القديمة للتجريب . وهكذا : اكتسبت للطيور والندبيات القدرة على ربط أجزاء من تجربتها ، مثنى مثنى ، لكى تتمثل المستقبل فى الشكل الذى ترجوه ، وتتمكن بالوقائع المحتملة الحدوث فى الظروف المتواترة بترويض للتوقع الادراكى . وفى رأى « برايس » أن « كل ادراك حسى يسبق تأكده فى سياق أفعال الشخص المدرك » ، فإذا قلنا هذا الرأى على مستوى السلوك للأدمى ، نقول اننا كلما ازدادنا علماً بسنن الطبيعة والضيوط التى تفرضها على تحقيق مشروعاتنا ازدادت قدرتنا على التمكن بالأحداث الخاضعة لسيطرة هذه السنن . وفى هذه الحالة يكون التمكن بالمستقبل مرتبطاً بمعرفتنا بسنن الطبيعة ، وهى فكرة أبدأها ديكرات ، وتبناها نيونن ، وطورها فولتير طبقاً لسمات عصره . وتنضم سنن الطبيعة فى مستهلها للاعتقاد بأن الانسان نفسه جزء من نظام واضح يدركه انمقل . وتكن ألا يعنى هذا القول أن الانسان هو للسند الوحيد لنظام مفهوم يطلته فى الكون ، لأن تلك وظيفته وغايته فى نظام الكون ؟ ان « سنن الطبيعة » ليست الا سنن طبيعتنا البشرية .

وليس فى الامكان أن نضع هنا وهناك علامات وأشكالاً توضح نظاماً معيناً الا اذا افترضنا أو قبلنا فكرة عالم مفهوم يسمى لتحقيق غرض معين . ونحن لكى نشرح هذا العالم نخصره ونسقطه على سطح مستو ، لإلهم الذى يبنى فى رأى سينسر برارن تحويل أبعاده المتعددة الى صورة جانبية بسيطة ليتسنى رؤية شكله . هذه الرؤية الجانبية لعالم ممتد صوب مستقبل مصرى تقتضى بحثاً دائماً عن علامات وأشكال يمكن بدورها أن تتيج استخلاص بعض الخواص الغالبة ، لسبب بسيط ، هو أن العلامات والأشكال تمثل فى البداية الموضوعات الغالبة التى تبحر عنها .

وهذا ما كان يعرفه ليونارد دافنشى حين دون فى مفكراته : « ليس من العسير عليك أن تتوقف أحياناً شئ طريقك تنتظر الى البقع الموجودة على جدار ، أو الرماد الموجود تحت الجمر ، أو المسحب ، أو الوحل ، أو أى شئ فى الواقع يمكن اذا تأملت فيه قليلاً أن يأتى بك بثروة وفيرة » . أو كما قال جوليان هكسلى : « يسهل الانسان عناصر من شخصيته على الأشياء وقوى الطبيعة ، وبذلك يجعل لها وجوداً شخصياً ، ويقبل ألقى نفسه مع أشخاص آخرين ، حقيقين أو من نسج الخيال ، سيبدأ كان أو عبداً ، صديقاً أو عدواً ، فيضفى عليهم صفات ليست فيهم » . ويوضح توم صاحب

نظرية « إنكوارث » أيضا فكرة الإسقاط هذه فيقول : تقوم كل تقنيات التكهّن بالمستقبل ، قديمها وحديثها ، على المبدأ الآتي : ان « كارثة » معينة اذا نظر اليها من زاوية عامة للغاية (شكل أوراق الشاي في فنجان ، خطوط الكف ، منظر أمماء ديك مذبح ، الخ) تصير موضوعا لدراسة دقيقة ، ويقترن شكلها ، حسب مبدأ التشاكل (تماثل الاشكال) المناسب باهتمامات ومشاكل الشخص الذي يأتي طالبا لمشورة . وليست الطريقة منافية للمنطق الا اذا افترضنا ان ديناميكية للتخلق ليس لها صلة بالتماثل الشكلى حتى ولو كان تماثلا عرضيا يصور انديناميكية العرضية للشخص طالب المشورة ، ولم يقل أحد ان عرافة نافذة للبصيرة لاتستطيع ان تستخلص بعض النتائج الصحيحة من مثل هذا التوافق » .

والعرفات للنفاذات البصيرة لسن دون سواهن المعنيات بهذا الخصوص ، فثمة العديد من المستشارين في علم النفس واطباء الأمراض النفسية والعقلية ياجرون في اختبارات من هذا القبيل ، مثل « رورشاش » وآخرين ، ويزعمون أنهم يوضحون على هذا النمو الاتجاه الموضوعي أو العاطفي عند الشخص ، وذلك « لتحليل » مشأكله ومساعدته على توجيه سلوكه في المستقبل . ولايم اذا أطلقنا على هذه الطريقة اسم « علاج نفساني » ، وعلى الأخرى « عرافة - استبصار » ، فتنقية إعادة تركيب برامج العمل ولحدة أساسا ، والصفات قابلة للتبادل ، والنتائج ، حينما كانت ناجحة ترجع الى تعديل في الحالة الذهنية للشخص ، وهي التي تنعكس على سلوكه وتؤدى به بدرجات غير محسوسة الى الوضع للأموال أن يكرن فيه بمقتضى عمل متوقن : معنى هذا - في كل من العلاج النفساني والتكهّن بالمستقبل - أن الحقيقة مرتبطة بالتكهّن وبفن الشخص الذي يصوغ هذا التكهّن .

الأنبياء ، والنبوءات ، والأحوال في الطبيعة ، الخ

طبقا لمفهومنا التقليدي عن النبي في « العهد القديم » يظل واقع المستقبل مجهولا لأنه لايتحدد مقدما . أما بالنسبة لأولئك الذين يستشيرون للصرايين فان المستقبل يكون بمثابة العلة أو الحافز ، ويدخل بذلك في معادلة انقراض الأخير . وانتاريخ اجمالا ليس عودة الشيء دائما الى الشيء نفسه كما كن يعتقد الاغريق ، ولتكن عملية ورائية مستمرة ، وتوجيه يولد هدفه . ولقد يقال ان العلاج النفساني « جنون يعنى شخصين » حيث يتزامن التحليل والقرار النهائي بين النبي ، المحلل النفساني ، وبين تحليل المستشار ويندمعان بالتبادل .

ومنذ عصر النهضة ، وبخاص في قرن الأتوار (القرن الثامن عشر - انخرجم) يلزم الأنبياء الصمت ، أو أنهم كانوا عن النبوءات إنهاية العالم ، وهلاكنا بالنسالى ، واتجهت تنهاتهم بالأولى نحو جنون حبيب « طوبوى » قائم على « انفسم » - آية ذلك أنبياء الحرب الشيوعى - انتقدم الذى سوف يشهد نهاية النظام الاجتماعى أبورجوازي

الراسمالي • ترى من يجرؤ على أن يرى فى ذلك مظاهر عقل مضطرب ؟ هنالك تبعا للأيدولوجية الشيوعية أناس قادرين على التكهن بالمستقبل ، ومن حقهم ، ومن واجبهم بفضل هذه الموهبة ، أن يخلقوا النظام الاجتماعى الجديد • والحزب الشيوعى ، والأقلية الثورية ، والطليعة ، كل هؤلاء شيء واحد • اننا نتعامل مع أناس يطالعون للمستقبل ويدعون لأنفسهم الحق فى فرض ارادتهم على الأغلبية : « مملكة العميان » • ويقول لكم الشيوعيون انهم لأنما يقتدون بأفلاطون الذى يرى أن للصفاة الحق فى فرض ارادتهم على عامة الناس لأنهم هم الذين يملكون موهبة الابصار ، وموهبة التنبؤ بقيام الجمهورية الطوباوية الكاملة : دولة الله بلا اله ، وهم فى ذلك يقلدون المحللين الذين يفرضون على الحاضر تصورهم المثالى للمستقبل ، ذلك لأن المتمرس ذا الخبرة هو الذى « يعلم » •

وهناك غير « الأنبياء » للذين يعملون عن خبرة ودراية ، بقوة وإصرار داخل الوسط الاجتماعى التاريخى الخاص بهم حتى تتفتح بوساطتهم أزهار مستقبل عزيز عليهم ، هناك « العرافون الفصاميون » (المصابون بالفصام ، أو الشيزوفرينيا : المترجم) الذين يرون أن التشبه بنبى يمكن أن يصير مخرجا من المخارج العديدة التى يعبر من خلالها الكائن الحى عن قلقه الوجودى ويسمو بهذا القلق • والمصابون بالفصام ذوو النزعة « البارانونية » (نزعة الذهان /الهذاني) – أولئك الذين يشكون فى أنفسهم ، ويرتابون فى الناس كلهم – يحاولون جامدين أن يسيطروا على « أعدائهم » ، وينجحون فى ذلك فى الكثير من الأحيان • من هؤلاء القديسون ، والشهداء ، والذين يعتقدون أنهم مبعوثو العناية الإلهية ، وينجحون فى الكثير من الأحيان فى اقناع الآخرين بذلك ، هؤلاء يلوحون برأية الحق ولعدالة • انهم « سيف الله » الذى يأتي خصيصا لعقاب الملعدين • وبشيء من الحظ ، فى أوقات عصيبة ، يرتفعون بسهولة الى مصاف الدكتاتورية •

وهناك طائفة متوسطة بين « الشامان » الحقيقى (الشامان : كاهن يستخدم السحر لمعالجة المرضى وكشف المخبأ والسيطرة على الأحداث : المترجم) وبين المريض الذى يعتقد فى نفسه أنه نبى . وأقصد بذلك النبى ذا الميل الفصامى ، ولكنه يملك مواهب خلاقة لأجدال فيها ، مثل « سويدنبرج » للشخصية النموذجية المفكرة لدى « وليم بليك » ، انه يعمل فى جو من الثقة يستجيب معه أنطاؤه الكامن بنوع ما لتوقعات المؤمنين به • وسويدنبرج الذى آمن برسائله واستسلم للزعزعة التامة عشرلات السنين حتى يحسن الاستمتاع بالخبرات الوهمية (الهلوسية) ثمرة هذه العزلة ، وينقلها فى شكل جامد ولكنه خصب ، وهو نموذج الفصامى النبوى الذى يتفوق على علته بفضل موهبته الخلاقة • ومع ذلك يرى هايدن أن هذه الموهبة ليست هى القيمة المؤثرة المتقنة ، اندھشة باختصار فى موهبة فان جونغ أو هولدرن التى تبدو واضحة لنا •

وإذا نحن استندنا الى الرسم الموضح بصفحة ٣٥ الذى يمثل مختلف مستويات صحوة الشعور تبعا لدرجات القدرة الخلاقة واضطراب الوظائف العقلية التى تتضمنها هذه المستويات ، وتبعا لتدرج متواصل ، كان لزلما علينا أن نطلب من الأجيال التالية

ان تقول في كل لحظة أين يوجد الفاصل بين الرؤية الحقيقية لصرا ما وبين هلوسة
عصر آخر ، كما يقول ت ١٠ • البوت :

» ذلك لأن كلمات السنة الأخيرة تنتمي الى لغة السنة الأخيرة ، وكلمات السنة
التيالية تنتظر صوتا آخر » .

كيف نصف العقلية التي كانت سائدة في مرحلة الكهانة النبوية ؟ ان السمة
اللميزة للشامانية هي طبيعة النكوص ، أي تفضيل واضح لطرق التفكير البدائية ،
وعملية الادراك الأولية هي أسلوب الحلم والهلوسة • وقد استطعنا أن نوضح على سبيل
المثال أن النصوص التي كتبها أشخاص متطوعون في حالة حلم من أحلام اليقظة نجم عن
مخدر يولد الهلوسة مثل لد « بسيلوسمين » ، هذه النصوص تحتوي على نسبة من
الكلمات التي تنتمي الى السجل الأولي على أقوى مستوى من التجربة الهلوسية (نسبة
الى الهلس ، أو الهلوسة) أكبر من للنسبة التي تحتويها نصوص شواهد مكتوبة في
حالة طبيعية • وقد تأتي تعريف حالة الحلم أو النعاس في المرحلة التي تتميز بحركة
العينين السريعة بأنها نكوص فسيولوجي عند مستويات أنطولوجية (١) يمكن تحديدها
بخطوط رسم المنح الكهربائية في مرحلة سابقة على نمو المعرفة • وقياسا عن ذلك أعرف
ضروب الهلوسة ، طبيعة كانت أو مستثارة بفعل المخدر ، بأنها أحاسيس داخلية
لا يعقبها تصرف ، وبعبارة أخرى هي أحاسيس تتميز بعلاقة حسية حركية مرتفعة ،
وهي نكوص فسيولوجي في حالة اليقظة - في الفترة المتوسطة بين حركتين سريعتين
للعينين مما يشكل الثورة الأساسية للنشاط والراحة - صوب مستويات أنطولوجية
تقابل مراحل سابقة في تطور المعرفة •

واعتبارا بما سبق قوله فإن حالة الشهور السائدة عند الشامان على السنوي
للنبوي والحركة التي تشفى العليل قد تتميز بأنها عملية أولية مضافة الى حالة انارة
هلسية مفرطة في مجموعة نفسانية متصلة بين الادراك والهلوسة •

تري ما هو هيكل الشخصية المتوقع أن نجده عند الشامان ؟ هناك دراستان
لنوردلاند بخصوص شامان الهندو بأمريكا الشمالية - تعتمدان على اختبار دررمانج -
تتيحان تكوين فكرة عن شخصية الشامان ، نذكر منها بعض النبذات • فالشامان
أساسا وأول كل شيء يعتبر نفسه حاملا لرسالة هو مكتف بها بشخصه تكليفا مباشرا ،
أو أنه مكلف بنقلها ، وهي صادرة من عناصر البيئة المحيطة به : النجوم والقمانيم
والبرق •• ويتخذ حيال هذه البيئة الطبيعية «وقفاً رمزياً ، دائم اليقظة والانتباه ،
يعبر عن حصر شديد ، وقابلية ارد فعل قوي للغاية ، وعنيف ، ومؤثر لزاء كل الحالك
الحسية •

» انه يماثل بين درافعه ورسائله الجوسية ، ويبذل في الوقت نفسه عناية كبيرة

(١) الأوتولوجيا : فرع من البلياتيزيقا ، يبحث في الطبيعة الأولية للوجود : الترجمة

بإعفاء « الأنا » من مسئوليته في تصرفاته • انه حقا ذلك النوع من الشخصية الذي نتوقع أن نجده لدى إنسان يكسب لدور « للوسيط » في جماعة من المؤمنين ، وهو من جهة أخرى يقوم بدور النبي • ويبدو أن افتتاحه على القيمة الرمزية للعناصر الطبيعية قريب الشبه من حساسية الفنان في ثقافات أخرى •

• ان وجود الأساليب للمبدئية المتاحة دائما لدى الشامان تحت سيطرة الأنا لوثيق الصلة بالموهبة الخلاقة لدى الفنان أو مخترج العروض التمثيلية • ويبدو أن العوامل نفسها تسهم في نجاح الشامان ونجاح الفنان الذي لابد أن يفرض عمله على النقد ، والجمهور ، والأجيال القادمة ، كما يفرض النبي الحقيقي نفسه على الجمهور ، وكما يكثُر المرجال من أساليب خداعة • « والتضليل بالنسبة إلى نجاح الشامان شبيه بممارسات المنصة بالنسبة إلى شهرة الفنان ، فالاثنتان يلزمهما الإيهام ، ولكن على أي مستوى يمكن أو لا يمكن الكلام عن التضليل ؟ أعلى مستوى الفنان للمصادق كل المصدق الذي يرتفع عندما يؤدي إلى المستوى الذي يصبو إليه ؟ أو على المستوى الذي يلتقي عنده « انجاكوك » (للرائد الدنمركي كنوت راسموسن) القناع ، ويتغلغل عن دونه ، دور الشامان ، حين يدرك أنه لا يستطيع أن يكذب كما ينبغي ؟ » •

وختاما لهذا الفصل أود أن أقول بضح كنمات عن العلم والنبوة • فهناك غير الأنبياء الأصغار الذين يمارسون التنبؤ تحت لواء حزب سياسي أو آخر ، هناك العلم الذي أخذ بالتدريج يسترد الدور التقليدي القديم ، دور النبي ، الطبيب انفساني ، بما يترتب على ذلك من نتائج أوضحها بانكو : « حينما يكرر العلم نفسه دون أن يدرك ذلك ، ويدعى أنه يملك تفسير العالم الخارجي ، فإنه يعمل جاهدا على تغيير هذا العالم الخارجي حسبما يتصوره هو ، وبذلك يؤكد نبوءته تأكيداً ذاتياً » •

والعلم ، على غرار أنبياء « لنعمه القديم » ، يحذرنا من التقدم .. إذا كان في الامكان الحديث عن التقدم - التتقدم انفي بدأ في الأفول ، فسكن الأرض سوف يصل تعدادهم إلى عشرة مليارات من الانفس ، في مقابل حواشي أربعة مليارات في الوقت الحاضر ، ومن ثم يستمر مستوى المعيشة في الهبوط ، وتسنهر خضرة ، وسلاح الحروب المدمرة في الازدياد ، وفي هذا نبوءة لأجل قصير ، على « مسترخي التطور للبشرى ، لبضعة آلاف من السنين ، أما على مدى أطول ، على المستوى الكوني ، حسب مبدأ انباني « لكارنو » ، فإن المستقبل مظلم للغاية : ذلك لانه يعرض علينا رؤيا لعالم وصل إلى حالة القصور الحراري ، فيتوقف كل تغير في درجة الحرارة ، وكل احتمال لحركة أو تبادل حراري بسبب نفاذ الطاقة • مثل هذا انتصور ياباه التفاؤل الأمريكي ، ونشهد جيدا جديدا في سبيل تجاوز القانون الثاني للديناميكا الحرارية (حسب النموذج الآ) استوحاه إيليا بريجوجين) بقصد بناء نظرية تعيد إلى هذا القانون دورا أساسيا حقيقيا في التطور للحلاق •

• والكلمة صارت جسداً - ورفض المعلومات

كيف يتأتى لبرنامج يقوم على ترتيب الكلمات ترتيباً خاصاً أن يضفي معنى خاصاً على بعض التشكيلات ، ويفقد بذلك حقيقة واقعة ؟ إن للكلام قدرة على الإيهام تعتمد على الطبيعة الوجدانية للثلاثي « انبأ - الإدراك - العمل » . ويمكن اثبات الطبيعة الوجدانية للعمل والإعلام حين نذكر أنه عندما يكون الشخص في حالة راحة تامة (إذ تكون كل العضلات المخططة التي تؤدي الحركة الإرادية مسترخية ، بمعنى أن الطاقة العضلية الموجودة تميل إلى المصفر - أو بعبارة أدق أقل من جزء من مليون من الفولت) ، عندئذ يطفو البعد فوق المفرد للمشعور وحده ، أي حالة يشعر فيها الشخص بوجوده ، ولكنه يكون عاجزاً عن إدراك للزمن والمكان . عندئذ يكون الشعور مجرداً تمام التجرد من كل مضمون إعلامي . نضيف أن ملكة التعبير الميسور والقدرة على التحريك الإرادي للعضلات أمران متلازمان في عملية الكلام . ويمكن أن نتخذ عبارة ما الهيكل الوضعي لتقرير عن الماضي (قصة) أو عن الحاضر (تعليق على الأحداث اراهنة) . ولستعمال الأزمنة الماضية من خصائص القصة ، في حين أن المضارع والمستقبل يسودان الشرح والتعليق . وعلى ذلك فاد كل « تعليق » هو سلسلة متتابعة من الأفعال التي تتضمن إرادة الاقتناع من أجل عمل في المستقبل . ونحن إذ نحفظ بهذا التمييز بين خطة القصة وخطة التعليق نوضح أنماطاً مختلفة من الكتابة ، ليس تبعاً لما إذا كان الحدث المخبر عنه قد وقع بالفعل أو لم يقع ، ولكن لدور ووظيفة العلاقة في النص : راو / مستمع أو قارئ ، وحيثما يسد المضارع والمستقبل في حديث الشارح أو المعلق . كما في الدعاء أو الابتهال للندري ، أو التنويم المغناطيسي ، يدرك السامع المضمون الإعلامي بانتباه شديد يدعمه إيماء ، في حين أن السامع (أو القارئ) يتلقى هذا المضمون نفسه على مستوى القصة بهوداً ولا مبالاة .

يكفي إذن في بعض الأحيان اتخاذ وضع الشرح الاستثارة بعض أنماط السلوك الانساني ، ويمكن عندئذ أن يتخذ « أي شيء » معنى خطيراً أو سمة الواقع والحقيقة ، في حدود القائمة المدونة في قشرة دماغ الانسان ، مهما عرضت الرسالة في صورة شرح خلال فترات الانتارة القصوى في المجموعة المتصلة التي تتراوح بين الإدراك الانصافي وبين الهلوسة . ويكفي في بعض الأحوال ذكر اسم المرض حتى يظهر على الأقل في ذهن الشخص المصاب به . وثمة عبارات شائعة من قبيل : « انه يسعى الى حتفه » ، إنه يمرض نفسه للهلاك ، ترجم هذا النوع من التعبير المستحقراً .

وثمة عوامل أخرى تسهم في هذا التجسيد الذي يطرأ على الكلمة ، ويضفي على للكلام المجنح كل ما في الواقع من ثقل . ولابد أن نذكر في الدرجة الأولى « عدم تقبل الطبيعة البشرية للمعلومات الجديدة » . ذلك أن دنيا الانسان لا تشير الا الى الانسان نفسه ، والانسان يتقبل الطاقة ، ولكنه يطرده أية معلومات جديدة . ونحن حين نبلم أننا نعينة نجد أننا غير قادرين على ضم معارف جديدة الى نظامنا ، ونستمر نذكر الشيء نفسه أو نفضل السكوت ، وتوقع الاستمرار في عمل ما كنا نعمله على الدوام .

و « وبيرول » و « كاردون » لهما صيغة موزنة في هذا الخصوص . ففي رأيهما أن ما يتميز به الإنسان ، أو على الأقل الاتجاه السائد في نظامه الاحيائي ، هو أنه يجوع ، ويفتدى ، ويتنقل « بفرض واحد » ، هو أن يديم شهيته ، وشبعه ، وحاجته الى الحركة . ويقول « ميستر ايكهارت » العالم الروحاني للذائع الصيت في القرن الرابع عشر ، اذ نقل الى المجال الالهى خاصية عدم النفاذ هذه التى تتصف بها الطبيعة البشرية : « وخلق الله العالم بفرض واحد ، هو أن يستمر في عملية الخلق » .

كذلك فان افلاطون لا يقول شيئا آخر حين يصرح بأن « كل المعارف موجودة من قبل » ، بمعنى أن المعرفة فطرية ، وأن الفرد لا يملك سوى خير صغير جدا يجرى في نطاقه تعديل المنهاج .

والقواعد العامة للغة محدودة ، مثل قائمة الأحداث والاختراعات عند الإنسان ، فهي تتكرر وتختصر الى عدد محدود من « السيناريوهات » ، ولا حاجة الى انقول بأن هذا المجال المصغر من الامكانيات يسهل بقدر كبير مهمة العراف .

مرح الجنيات ، وبناء حكاياته

أود ، توضيحا لهذه « النزاع العامة اللغوية » ، أن أشير الى أعمال « بروب » ، في دراسة بنية الحكاية الشعبية ، ويبدو لي أن هذه الأعمال أتت باكتشاف هام في هذا الصدد . فبعد أن حلل بروب ، حوالى مئة حكاية من حكايات الجنيات من هذا النوع عرف « الوظيفة » بأنها العمل النمطي الذى تؤديه شخصية قصصية ، منظورا اليه من حيث أهمية لسير الفعل الدرامي ، ويميز ثلاثين « وظيفة » مثل الشيايب ، والسعى ، وتغير لهيئة . . . وتتكرر هذه « الوظائف » دائما « بغض النظر عن الظروف أو شخصية البطل » . وتظهر « التيمات » (الأفكار الأساسية) دائما بترتيب واحد . فإذا ما صار فى حوزتنا هذه الثوابت أصبح فى مقدورنا أن نعيد بناء القصة بكل تفاصيلها أو نتكهن بنهايتها . واضطلع سكاوفسكو ، بعمل مماثل بخصوص قصص كونان دويل كلها التى تظهر شيرلوك هولمز ، فاعتبرها قصة واحدة « فى مئة فصل مختلف » ، ووجد فيها نفس الحكمة والتوزيع ، وميز فيها تسعة نماذج أصلية مشتركة ، وهى : التوقع ، وصول العميل ، القرائن ، تفسير القرائن تفسيرا خاطئا ، إعادة بناء الجريية ، الخ . وتتقابل الشخصوخ فى المواضع التى تتلاقى عندها « التيمات » فتتمثل بذلك « باقات » من الوظائف لا نتوقع فيها أية مفاجأة ، وسوف أتحدث هاهنا عن الثوابت التركيبية الكلامية بالقياس الى ما هو عند بروب نوبت دلالات الألفاظ .

ووصل لورد راجلان بعد بضع سنين الى نتائج مماثلة ، دون أن يعرف اسلافه الروس : فقد احتجز اثنتين وعشرين سمة غالبة فى حياة بطل أسطوري وأعماله ، تستبقى منها الخمس السسمات الأولى والخمس الأخيرة لتعطي فكرة عامة عن تصنيف راجلان :

- ١ - أم البطل عذراء من سلالة ملكية .
- ٢ - أبوه ملك .
- ٣ - وهو غالبا من أقرباء أمه ، ولكن .
- ٤ - ظروف حمل غامضة .
- ٥ - ويعتبر أيضا أنه ابن اله .
- ١٨ - ظروف وفاته مجهولة .
- ١٩ - وتحدث على قمة تل .
- ٢٠ - ولن يعقبه أبناءه (إن كان له أبناء) .
- ٢١ - ولم يوضع جثمانه في أي رمس ، ومع ذلك .
- ٢٢ - فإن الناس يبجلونه ، ويقيمون ضريحاً مقدساً .

ويستخدم « راجلان » مجموعته من المعايير لكي « يقوم » بعض أبطال الأساطير مثال ذلك : حصل « فينوس » على ٢٢/٢٠ ، وهيراكليس على ٢٢/١٧ ، والبسوس ، رغم أنه لا يظهر في قائمة الدرجات أغفله المؤلف ، فانه لابد أن يقال درجة عالية . وعلى ذلك يوحى تحليل « راجلان » بوجود نوع من قانون التأليف أو القواعد اللغوية الأساسية للحكاية الأسطورية منتشرة انتشاراً عريضاً للغاية بين الجنس البشري . وثمة بعض « التيمات » المتواترة في سيرة البطل ، منها ثباته ، وروح العدالة عنده ، ونضاله المظفر ضد المجرمين ومؤامراتهم الشريرة (وكلها مظاهر لأحلام لم تتحقق) ، ورفضه الهزيمة النهائية ، وتجليه .

وفي سلسلة الأفكار نفسها أخضع « فاولر » أخيراً التحليل الموضوعي حوالي مئة خبر نشرتها بعض المجلات النسوية الواسعة الانتشار ، وتدور كلها حول البحث عن قصة حب يصطدم بمعارضة ، ويخضع لنفس النمط القريب الشبه للنموذج الأصلي للحكاية الخرافية التي حنها « بروب » ، ومع ذلك تتبين فيها روايتين مختلفتين . ففي حالة ما يبرز نوع من التحريم ، تؤدي مخالفته إلى نتائج متوقعة ، وفي حالة أخرى نجد الندم على تغيب ، يعقبه خيبة أمل ، ثم تصفية الندم .

الحقيقة والخيال : وهناك خارج هذين القطبين النقيضين للقواعد اللغوية العامة لعالم « الأنا » فيه هو المرجع إيوحي ، هناك محل لمجال ثالث ، مجال الحكاية الخرافية . هنا تفقد التفرقة بين ما هو حقيقي وما هو باطل كل معنى لها : ذلك لأن تصوراتنا الوهمية (الفانتازم) تصدر عن أحلام العقل الباطن البدائي : مخططات تركيبية عامة منقولة من حيل إلى جيل ، نابتة الجنور في عصر ما قبل التاريخ ، ومحدودة في مجموعة تنوعاتها الموضوعية ، وتقتصر بالمشاكل المتعلقة بأصولنا : أصل النشاط الجنسي (الأغراء) ، أصل تنوع الجنس ، ويسرى لابلانش وبونتاليس أن « الفانتازم » الأصلي يقع على مستوى « للإثارة الجنسية الذاتية » ، وأن هناك صلة مستمرة بين مختلف

سيناريوهات « الفانتازم » - أو بالأحرى مشاهد الرغبة - من الحلم المتقطع الذي يراود متجولا وحيدا الى الأحلام التي يسترجعها ويعيد بناءها التحليل النفساني .

وقد استجوب هاريتون وسنجر متين واحدة وأربعين سيدة أمريكية من ربات البيوت ، ينتمين الى الطبقة المتوسطة الميسورة ، بشأن طبيعة تصوراتهن الذهنية في لحظات علاقاتهن الزوجية . وانقسم ٦٥٪ من أولئك اللواتي اشتركن في هذا الاستجواب الى طائفتين يبدو أنهما تتقاسمان أغلبية الأصوات : فمنهن من يتصورن أنهن في أحضان رجل آخر كان فيما مضى صديقا ، أو عشيقا ، أو ممثلا مشهورا ، أو عابر سبيل ، ويرى الأخريات أنفسهن وقد وقعن تحت سطوة رجل لوجه له ، استولى عليهن أو اغتصبهن ، وهناك ما يدعو للاعتقاد بأن هذه للتصورات تصلح في معظم الأحوال للإثارة الجنسية الذاتية ، وهذا هو على الأقل الفرض الذي قمه لابلانش وبونتاليس .

هكذا استعرضنا الأسطورة ، وحكاية الجنيات ، والمقصة ، والرواية ، والصورة الخيالية الشهوانية ، وهي توضح بأشكال متنوعة الدائرة المغلقة التي يعمل فيها النشاط الذهني خلال للتجربة البشرية ، وتدل على المدى الذي تحضر فيه عدم قابلية النفس البشرية لنفاذ المعلومات الجديدة ، تحصر الخيال الحلاب في أشكاله المختلفة ، وتقضي عليه بأن لا يحرك سوى مخططات ضيقة ومحدودة .

ويفسر ماكلين الذي استبدل بالثالث الأقدس الخاص بالكنيسة المسيحية فكرة « الوحدة الثلاثية » ، يفسر النمو والتطور الوظيفي للنصوص الأمامية في منح الرئيسيات (أعلى رتبة في الثدييات : المترجم) تبعا لخطوط التطور الوظيفي الثلاثة التي تقابل على التوالي مرحلة الزواحف (فكل إنسان يحمل في ذاته تمساحا نائما) ومرحلة الثدييات للتقدمية (ما تبقى عندها من الحصان) ومرحلة الثدييات الجديدة (ظهور الصفات ابشرية الصحيحة) . واذ يذكر ماكلين عن طريق هذه التحولات السمة الثلاثية لوطائف المخ ، فانه يبدو أن الزحف في الإنسان هو كل حيلة تتجه الى للعمل المباشر (وهو ما نسميه « البرنامج ») ، وأنه على المحيط الخارجي للنشاط للمخ تتولد الانفعالات التي تؤثر في مسار تنفيذ مشروعاتنا (وهو ما نسميه في مصطلحاتنا اليقظة الحافزة ، وهي مصدر القيمة أو الثمن الذي نقرنه بنجاح هذه المشروعات ، ومعناها الشخصي) ، وأنه في مركز النشاط للمخ للثدييات الجديدة ، وبخاصة الإنسان ، توجد منكة التعبير عن خطط العمل ، والانفعالات التي تثيرها ، وتفسيرها تبعا لعدد من المتغيرات يساوي ما يوجد من الأمزجة والأشخاص (مستوى تفسير البرنامج وردود الفعل الانفعالية التي تستثيرها) .

هذه العودة الدائمة في دائرة الوجود لنفس « للمعلومات المتواترة » تؤكد عدم قابلية التجربة الإنسانية لنفاذ كل تدخل من جانب المعطيات الجديدة ، الأمر الذي يتيح لنا أن نخطط القائمة المحدودة ، ومن ثم تلك التي يمكن التكهّن بها ، والتي تنبسط على نوع من النصّة اللوارة ، وتتيح إمكانية اخراج عدد محدود من الاستكشافات (المشاهد المسرحية القصيرة) ، أو السيناريوهات (المخططات المسرحية)

أما « تيمات » ، وحبيكات هذه التماذج المثالية فإنها لا تتغير أبداً ، وهي تكون هيكل « قصة » لا ينفك الإنسان عن إعادة كتابتها وتصويرها وتأليفها من جيل إلى جيل مع بعض التنقيحات في الأسلوب . وتدور المنصة الدوارة في فضاء مستدير شاسع متحرك ، تنبثق فيه باستمرار كل حالات الشعور بين اليقظة والنوم الغنطيسي ، أو الإثارة المحمومة حسب الفعل الذي يمثل على المسرح . وتحت أنظارنا رسم كالمخريطة للفضاء الدخلى يمكن توجيهها : ففي كل مرة يجعل مستوى يقظة الشعور الديكور المتحرك تحت ضوء مختلف ، بأن ينخفض أو يرتفع ، يظهر عرض جديد في المقدمة ، وتنبثق حالة جديدة من الشعور أو المعرفة . وحينما تؤثر على الخريطة على هذا النحو بتكوين عمل من أعمال الخيال ، مع تعيين موضع حالات الشعور المقابلة لهذا العمل في كل حالة ، فإننا نوضح العلاقة الموجودة بين الواقع والصورة الخيالية : فالأول يتعلق بالتعريف ، وتنطق الثانية بالوصف . إن السمة الواقعية المقترنة بكل صورة خيالية والسمة الخيالية المقترنة بكل واقع إنما تمكسان الطبيعة للوحودية للنبا والإدراك والعمل ، وهما أيضاً متلازمان تلازم المراقب والمراقبة ، والحب والشئ المحبوب .

(ترجمة المصطلحات في الكتاب)

يظهر مختلف أحوال للشعور على هذا الرسم الذي يمثل الانتقال المستمر من الإدراك الصافي أو الطبيعي إلى مختلف درجات الهلوسة من جهة أو التأمل من جهة أخرى تبعاً لتفوق سمة مدارية سفلية لتهدج معطيات الأحاسيس (يسارا) أو تفوق سمة مدارية غذائية تحيل اليقظة سباتاً (إلى اليمين) .

ونلاحظ أن هذا الرسم يتجنب كل استخدام لمصطلحات عام النفس المرضي معنى هذا أنه من الطبيعي جداً أن يكون الشخص ذا نشاط عقل مفرط . ثم يكون في نهاية المطاف في حالة من القوّة الانتشائي ، استجابة لمطالب متزايدة على مستوى الإثارة المدارية السفلية . يحدث هذا عندما ينطوي الشخص على نفسه داخل وظيفته . لدرجة أنه يصير غير قادر على الخروج منه عندما تصير الظروف غير مناسبة ، ومن ثم نقول أنه يصاب بالجنون .

وهناك مرحلة فرط الحساسية التي تقابل للحلم المصحوب بذبذبة العين في وضع بين الإبداع والقلق إلى يسار الرسم على المنحدر الذي يؤدي بلا وعى من الإدراك الواضح إلى الهلوسة الحالصة ، في حين يتسع دالتا النوم العميق بينما على المستوى الألفي بين « زازان » و « دازنا » في المنطقة غير الثابتة الواقعة بين تخفيف قوة الإدراك البصافي وبين الظلمات العميقة للتأمل « الترنسندنتالي » (الصوري) . وعلى هذا فنحن حين ننام كل ليلة يفيد أداء الرحلة نفسها ، رحلة الذهاب والعودة ، بين حالات

الشعور هذه وبين التجربة بمجموعة من الؤبات فى حوار دائم بين الذات وللأنا .
ويتخذ كل سعى سمة خلاقة مقولبة أو مرضية نفسانية حسب كل حالة .

فى خصوص « الذكرى الكاذبة »

هناك عامل آخر يسهم فى تعزيز عدم قابلية التجربة البشرية للنفاذ ، وكذا
انقاص مجال التجربة المبرمجة مقدما ، وأن حدثا طارئا ذا معنى قوى بسبب الظروف
التي وقع فيها ، يكتسب بهذا طبيعة متميزة تربطه بظروفه وتستثير عودته وانبثاقه
باعتباره « ذكرى كاذبة » أو تذكارا لحالة حاضرة .

وتزودنا رسائل الحب بمادة غزيرة فى هذا المجال ، وفيما يلي مثل منها :

كنت أحب طالبا فى الكلية ، وإذا هو ينزوح واحدة أخرى ، وتزوجت بدورى ،
وحتى بعد انقضاء أربع سنولت ، ومعى طفل جميل ، لم أستطع أن أمنع نفسى من
أن أحلم بهذا الفتى . وكلما رأيت سيارة تشبه سيارته يدق قلبى بشدة . مع أنه
قد غادر المدينة منذ سنوات ، وأعلم يقينا أن السيارة لا يمكن أن تكون سيارته .

ونحن حين نفحص هذه العينة من حاله واقعية نرى قلبا مضطربا ، نبضاته
سريعة ، دليلا على حالة انفعالية مصدرها شخص . أما السيارة التي « تشبه سيارته »
فانها شيء رمزى يصلح ركيزة للتفسير الذى يطبقه للشخص على الانفعال الذى
يستشعره . بعبارة أخرى يمكن لتجربة من هذا النوع أن تقرر بماضى أو مستقبل
الشخص بكيفيتين : أما بانارة الذكرى التلقائية أو للصطنعة (بتأثير مستحضر
منوم ، أو بالتنويم المغنطيسى) لحالة شعورية معينة فيما فوق المستوى العادى
للشعور اليقظ أو دون هذا المستوى ، وتقابل مستوى من مستويات الوظيفة المخية ،
وأما بتذكر رمز من تفسيره القرينى فى شكل صورة ، أو لحن أو احساس المذاق
أو الرائحة . وقد عرض علينا مثال مبتذل ، كمثال الحمر ، يتيح استعادة الظروف
الضرورية لانبثاق تجربة حجبته الظروف ، تجلى لنا بهذا الخطاب الذى حرره الى واحد
من قسامى المدمنين المجهول الشخصية :

« كنت أشرب الخمر فى وقت ما وكانت هناك امرأة فى سان
انطونيو فكلما ثملت وجدت طريقى الى بيتها ولكنى عندما أفيق لا أعرف
بيتها » .

وليس ثمة انقطاع بين حالة السكر وحالة الصحو فى تجربة الشخص الواعى ،
ولكن هناك على العكس من ذلك حالة من فقدان التام للذاكرة بين اللحظات غير
المتصلة من السكر والصحو . لذلك وجد « انايف ووج » نفسه مضطرا الى أن يردء على
مسامع اندولف تشرتشيل كل ما يريا ، أن يتوله له ، مرة حين يكون الأخير ثملا ،
ومرة حين يكون مفيفا .

وفقدان الذاكرة بين حالتين مختلفتين من الوعي يثير عددا من الملاحظات : منها

أن تجربة مثيرة قد لا يكون لها أى معنى إلا على مستوى الشعور اليقظ الذى تجرى فيه التجربة (الأمر الذى يكفى لتبرير حفات الزفاف) . ملاحظة أخرى فحواما أن ما نسميه « تحت للشعور » قد يقطي مختلف مستويات فقد الذاكرة .

هناك مصطلح يلخص ضيق حقل التجربة البشرية المحدودة بقواها النابتة ، ويتغيا في الوقت نفسه السمو بهذه التجربة : ذلك هو مصطلح « الإبداعية » . فالناطقة المبدع ، في رأينا ، هو ذلك الذى يتوصل إلى الإبقاء على درجه معينة من الاتصال بين الأشخاص في خصوص حالات وظيفية تقابل مستويات مختلفة من نقطة الشعور . فمثلا القدسية « تيريرا دافيللا » ، أو « كيلوليه » ، يستحق كل منهما هذا التمتع حيثما يتخلص من الحدود التى فرضها عليه وضمه ، فيكون قادرا على أن يستجمع خلال حياته اليومية الطبيعية الرتيبة أحلامه أو « انجذابات » حتى يجعلها في متناول الأجيال القادمة .

إبداع قالب ثابت ، واستنساخه ، هما الوجهان الفاضلان لتجربة مقترنة بأحوال البشر . أحدهما يذكرنا بعلم القابلية لنفاذ المعلومات ، والميل إلى تكرار القول والحركات عند استعادة الماضي بكييفية كاملة ومباشرة ، أو ما نسميه « الارتجاع التلقى أو الأدبى » أما الوجه الثانى فإنه يجعلنا على التفكير فى أن من معايير الفن ، سواء فى الأدب أو الموسيقى أو التصوير ، قدرته على تذكر اللقائى النابتة والنماذج الأصلية ، كالحب الصادق ، أو اللكره الشديده ، أو الفرحة الطاغى ، أو الوحشة ، أو الرعب ، أو اليأس ، أو الأمل ، أو للانجذاب . ورب نص لم يزل يمد سسنيين عديدة من قراءته مرارا وتكرارا يثير لدى القارئ التجربة الانشائية القوية التى خبرها المؤلف لأول مرة ، هذا النص يستحق مؤلفه أن يعيش فى ذهن القارئ على أنه « مبدع لحاضر لا يمكن أن يكف عن الاستمرار » حسب عبارة « أوكتافيوباز » .

وفى ختام « الزمن المسترجع » فى قصر أمير جويرمات ، لمس البطل شفثيه بمنشفة من قماش « دمعنى » ، وكان مجرد احتكاك القماش كافيا لأن يستعيد البطل ذكرى « قاعة الطعام بقصر جويرمات » و « تهتز الأرائك حولى للنحظة » . ويقول لنا جورج بوليه أن هذا بحث للماضى يجعلنا نتذنب بين سنوات ماض بعيد رساخر غير محقق . فى دوار يذكرنا بذلك الموار الذى ينتابنا امام رؤية لا سبيل إلى رصفها فى لحظة الاستغراق فى النوم .

وهناك كتاب مبدعون وعراقون ، مثل بروست ، أعمالهم تكهنية واسنذكارية فى آن واحد . غير أن موهبة الإبداع ليست فى طبيعة البشر كافة ، وكذلك تجربة بناء الماضى يجعلته . ويتميز هذا النوع من الأشخاص بالآتى :

(أ) بمعامل متغير للعلاقة بين ادراك المواقف وبين ضبط الساوك على المهمة المعينة ، (ب) ميل إلى تصغير أو حذف اسهام لشعليات المتكلمة بالحواس ، وبالأخص فى اللحظة الأكثر حدة فى تجربة يستثيرها ابتسلاع بعض العقاقير ، (ج) ازدياد

سرعة نبضات القلب في حالة الراحة ، (د) استعداد للنوم المغنطيسي ، (هـ) ومن ثم تطلب خاصية (خطوط رسم المخ الكهربائية) في حالة الراحة أو اليقظة ، (و) وضع متقدم في النصف الأيمن من كرة الدماغ في نمو ملكات الادراك . وينبغي مع ذلك أن نتوه بأن هذه المجموعة من العينات لاتتعلق الا بأشخاص متطوعين يقبلون أن تجري عليهم تجارب بشأن تأثير العقاقير أو التنويم المغناطيسي ، الأمر الذي لا يضم سوى ١٠٪ على الأكثر من مجموع السكان .

الحرية والحمية

نذكر هاهنا صورة الانسان انعادية كما يراها بنفسه في مرآته ، فهو كائن خاضع لمقتضيات وراثية ، ومع هذا فهو حر في أن يغير نفسه حسب رغبته في حدود مجال اعلامي . وتأتي الطبيعيات الموحدية للفعل والاعلام فتضع أيضا حدا لقدرتنا على تعديل ذواتنا . ولنا أن نتساءل عنده عن مقدار حيز الحرية ، أو «حرية الاختيار» المتبقى لنا ، أو عن الكيفية التي « يبرمج » بها قدرنا . ولم يقدم لنا العلم أو الكنيسة حتى الآن على ما يبدو أية اجابة صريحة على هذا التساؤل . وأراد « نسبت » وأصدقائه ، باعتبارهم من أبناء العصر الحاضر ، أن يحملونا على الاعتقاد بأن « حرية الاختيار » هي بمثابة القشة أو الرفاعة في الحكاية الخرافية . فكل انسان يعتقد أنه أكثر حرية ممن هو أمامه ، ومن الطبيعي ان يفكر أنه خاضع لقوانين « السببية » . ويهمل المراقبون الى الاعتقاد بأن اللابئين في الميدان « يميلون الى السلوك في المستقبل مثلما راوهم يسلكون في الوقت الحاضر » ، في حين أن المؤدين أنفسهم لا يميلون دائما الى الأخذ بوجهة نظر المراقبين فيما يختص بأدائهم في المستقبل . وإذا كانت حرية الاختيار موجودة في نظر من يرقب المباراة فإن على اللاعب أن يتبنى وجهة نظر المراقب الخارجي ، شأنه شأن الممثل الذي يرى صورته في المرآة . وهذا هو ما يحدث حين يطلب الى المريض أن « يقلب وجهة نظره » أو حين تضعه أمام صورته المنعكسة في المرآة . ولا يميل الانسان الى أن ينسب لنفسه سمات غالبية في شخصيته بقدر ما يميل الى نسبتها للغير . وهذه السمات الغالبة تعين في نظره السلوك ، مثلما تحرك خيوط العارضى دميته . غير أن الفرق يزول حين يختص الأمر بالسلوك الغرامي . وهذا التأثير ، تأثير المرآة ، هو الذي نجده بصورة غريبة في نظرية الفرام ، حيث يحاول كل شخص ، وفي وقت واحد ، فك رهوز سيناريو مخطط مقدما ، ويقنع نفسه بأنه لم يزل حرا في الاختيار . وانفصال نظرتنا بالنسبة للغير هو الذي يتيح لنا أن نعتبر شيئا من الأشياء ، وأن يكون لنا نظرية موضوعية عنه . ونجد الرؤية البعيدة نفسها في نظرية العرافة التي تحاول أن تتنبأ بمستقبل ذبوتها .

وإذا كانت حرية الاختيار مثل سائر انحرافات ، أي أنها نسبية ومرتبطة بوجهة نظر من يتمتع بها ، فكيف يه كمن عندئذ أن يخضع السلوك لارادة معينة ؟ في عام ١٩٦٥ أنانا « أونجار » بعنصر اجابة على هذا السؤال ، فأثبت أنه يمكن تقبل

السلوك المكتسب (الانتماء الضوئي السلبي) الى اشخاص لم يتلقوا اى تدريب بأن حقنوا بمواد استخلصت من مخ فئران سبق تدريبها لغرض معين . مثل هذا النوع من الملاحظات يحل على التفكير بأن الطبيعة المكتسبة تسجل فى شكل تعديل يطرأ على التركيب الكيميائى وأن كل عنصر اعلامى يتمثل فيه بجزء واحد أو مجموعة من الجزئيات .

منال ذلك أن مبدأ الهروب من الظلام مسجل فى رموز « البيتيد » (الهضميد) ينفض الظلام الذى يعزل أولا فى المادة المخية للفأر ، ثم يعاد تخليقه فى المعمل . فإذا حقنت هذه المادة بعد ذلك فى فأر أو سمكة حمراء فإن النتيجة واحدة ، وتؤكد أن الحيوان سوف يبحث عن النور .

ويقدر أونجار أن تسجيل معرفة جديدة يخضع لنظام الرموز الجزيئى الذى يحدده البرنامج الوراثى الذى يشرف على تخنيق الجهاز العصبى . ولكن فى حين تتكون الرموز الوراثية من مجموعة من الترميمات محمولة على مجموعة سلاسل الأحماض الامينية لتكون انزيمات (خماثر) تعمل بدورها كموامل حافزة فى تخليق العناصر المكونة للجسم . فإن الرموز العصبية تشكل نظاما رمزيا وظيفته توجيه تيار الذبذبات خلال شبكة الخلايا العصبية . وتوفى نظرية أونجار بين استدامة البرنامج للوراثى وبين مرونة الصلات الموسومة حديثا ، وتفيد وضع الفسكرة الاستثنائية الخاصة بالانطباعة (أى الاثر المتخلف فى الدماغ من خبرة أو أحداث : المترجم) فى السياق الديناميكى للمجموعات الجزيئية . والمستقبل هو وحدة المكفل بتقرير ما اذا كانت نظرية أونجار بشأن المستقبل ستلقى أى نجاح .

الصور « والارونيت » (العلمى المتحركة)

ترجع للتصاوير المطبوعة على أوراق اللعب الى عهد امبراطورية الصين فى القرن العاشر ، وبعد اربعة قرون ظهرت فى وقت واحد فى ايطاليا وألمانيا وأسبانيا . ترى من الذى ادخلها الى الغرب ، المقول أم المسلمون ؟ لا نعرف ذلك على وجه اليقين ، غير أنه ينسب الى الفجر الذين يتكلمون اللغة الهندستانية للفصل فى أنهم أتوا من الهند بحرفة التكوين بورق اللعب . وتعتبر « التارو » ، وهى لعبة تدمجية كانت تمارس فى فرنسا فى العصر الوسيط ، أنها مقتبسة ومعدلة من لعبة أقدم منها . هى « نايبى » التى اضيف اليها مجموعة من النقاط لتكملة للصور . والتارو بشكلها البدائى ارتبطت أيضا بتقليد « كبال » اليهودى ، وكان لكل من الاثنى والثلاثين ورقة الرئيسية صلة بحرف من الحروف المهبانية العبرية . وكانت « النايبي » تلعب فى ايطاليا فى القرن الرابع عشر .

غير أن التكهن بورق اللعب لم يكن هو الشكل الوحيد للمعرفة عن طريق « صور الشيطان » ويقدم لنا دويكن أمثلة مستمدة من التقاليد الشعبية فى يرو

توضح كيف كان محترفو التطبيب يستعملون ورق اللعب لتشخيص الأمراض . وكان المتطببون في بروجو يسحبون الورق (اننايس باللغة الأسبانية) لمن يأتيهم من المرضى لاستشارتهم ، ويستخلصون منهم على هذا النحو المعلومات التي توضح لهم التوترات والصراعات الشخصية التي قد تكون من أسباب شكاوهم . والنائيس ، أو النايبي ، أو التارو ، تنضوي في نطاق ثقافي ، وتكون ركيزة محاذية لسلسلة من الحوافز التي تكون بمثابة علامات ورموز في عين المتطبيب والعليل في عالم مصاب بالآلام ، والأمراض ، والبؤس ، حيث المعاناة تتأخم اليأس . وفي أكثر من ٨٧٧/ من الحالات تمطى قراءة موجهة لورق « النائيس » ثلاث ورقات مشنومة . وبإشك أن ورق اللعب كان يفشى لا بقصد التعبير عن مستقبل سعيد ، ولكن بالأحرى لايضاح التوترات والصراعات السائدة في بيئة اجتماعية ثقافية . « والنائيس » باعتبارها كاشفة عن السلالة وما تعانيه من ضروب القلق ، ومقترنة بما يتمتع به من ممارستها من هبة دينية وإيمان الناس بمقدرته على صنع المعجزات ، تشكل وسيلة قوية للمرافة العلاجية .

تحدثنا منذ قليل عن التكوين الموضوعي للحجيات والحوارات والسيناريوهات ، أو بالأحرى القصة الخيالية ، واصور الذهنية الوهمية (الفانتازم) . ويبدو لنا أن تنوع هذه التكوينات يمكن أن يختزل الى عدد محدود من التركيبات التي تتوافق مع ممارسات التكهّن بورق اللعب . فالواقع أن ورق اللعب يشكل نظاما من الرموز والعلامات مزودا ببناء بسيط للغاية ، ويمكن تعريف هذا النظام بأنه لفظة لها قواعد الانشائية التحويلية ، ومعجم يتيح تفسير معنى الرسالة المتضمنة في توزيع الأوراق . ويطبق تصنيف بيريس موديس الذي يرتب الظواهر الطبيعية حسب تركيبها ودلالاتها وبرجمائيتها هنا أيضا ، لأن الأوراق تقرأ بترتيب خاص يحدد المعنى ، ولأن الظروف الواقعية التي تحيط بالاستشارة تؤثر أيضا على التفسير الذي يعطيه المراف للعلامات التي يقرأها على الأوراق .

ومفردات اللغة وسيلة لاضفاء واقعية موضوعية على التكهّن ، لأنها تضاف على مجموعة من العناصر الثابتة التي تعتبر أساسية ، ويمكن أن تصف كل الأحداث المحتملة . ومن المفيد في هذا الشأن المقابلة بين التقليد الفرنسي والتقليد الفجري في فن التكهّن بورق اللعب . فالملك للبستوني هو « الطبيب » في التقليد الفرنسي ، وهو « القاضي » في عصر الإقطاع في تقليد الفجر . وهو في روسيا « الموظف البيروقراطي » . وللشيء الذي يمثل بالفرنسية « تغييرا في حياتك » يعبر عند الفجر عن مخاطرة شديدة في اللعب أو الأعمال . والزواج والمال مترادفان ، وتعبّر الأوراق كما تشاء عن حالة المستشير العائلية أو حالة المالية .

وأوصى ليكومسيغا ، وأوسبنكيچ القيمة الأساسية لكل ورقة ، وقاما بذلك بتحليل دلالات الألفاظ عند عرافينا ، عن طريق شبكة منتظمة تمثل جدولا يصنف

معظم المعاني بمقابلات ثنائية بين عوامل الدلالات ، توجه فيها ستة عشر عاملاً أساسياً ،
 محسداً أو مبيناً : (١) نبأ ، (٢) منزل ، (٣) مزيج ، (٤) مقبول ،
 (٥) رحلة ، (٦) حديث ، (٧) أموالك ، (٨) مشبارك ، (٩) زواج ،
 (١٠) تنير ، (١١) الأعمال ، (١٢) رجل ، (١٣) امرأة ، (١٤) أشقر أو
 شقراء ، (١٥) أصمر أو سمراء (١٦) شعر كستنائى .

ترى هل هذه صدفه ؟ تتحدث الأوباشاد (محاورات فلسفية فى اسفار
 الهند للدينية القديمة : المترجم) أيضاً عن « ست عشرة وظيفة أصلية تنجم عن
 تركيب مجموعة ثنائية وثلاثية من فئات أولية يدخل فيها كل ما هو موجود أو يمكن
 معرفته » كذلك يرجع بياجيه الى ستة عشر اقترافاً منطق ثنائى يشمل كل أعمال
 الأشخاص الموضوعين تحت الملاحظة قبل أن يصلوا الى مرحلة عمليات المنطق
 الصورى ، وهى ليست بالاجمال سوى « ثوابت فريج » .

عندما طرد آدم وحواء عن الجنة - لأنهما آكسلا من الشجرة المحرمة - تركا
 الفردوس بصفة « الانسان العاقل » (هو مو ساينز) الذى أدرك المعرفة . واليوم
 اذا رجعنا الى الأصل اللاتينى لكلمة « ساينز » من لفظة « سايرى » ، ومعناها
 المعرفة والتذوق فى آن واحد ، نجد أن الفكرة ليست أن نعرف ما نعرفه فحسب ،
 وانما اذا ذقنا المعرفة فاننا نود أن نعرف لى أى مدى يؤدى بنا هذا التذوق .
 ويخترع انسان القرن العشرين بأسلوبه ، وبفضل تنشئة « السيبرنتيكا » (علم
 التحكم الأوتوماتى) ، يخترع من جديده تصور العصور الوسطى فى « موسوعة العالم
 الكبرى » ، أو التصور « البازوكى » عن « مسرح » العالم : دنيا من العلامات والرموز
 واللغات ، يمثل الانسان فيها على مسرح رمزى ، أو يكتب عارض المسرح
 « الماريونيت » سجل الملهة للإنسانية .

وليس ثمة مجال للعودة الى الوراء ، كما يقول كليست ، وأملنا الوحيد هو
 فى تقدم نحو معرفة تكشف لنا عن الحقيقة كاملة . عندئذ لم لا نمضى لنرى من
 الخلف ما اذا كان للفردوس لا يبيىء لنا باباً مفتوحاً ؟ ان رحلة كليست الدائرية
 تؤدى بنا الى البراءة السعيدة المتدمجة ، التى تمها للانسجام الالهى فى « التجربة »
 لدى وليم بليك .

وختاماً فانه من نرفانا السماوى « الى فورات النشوة والانجذاب (انظر الرسم
 رقم ١) الذى لا يتعاق الا هو الفردوس تمتع العناية الالهية يدها الى جمالى
 الماريونيت ، ويعطينا هذا ما نرى : »

« وعلى هذا ، فكما أن مستقيمين يمتدان الى ما بعد نقطة معينة يتقاطعان بعد مسافة قطعاهما في اللانهاية » ، وإذا نقطه التقاطع تتبدى بالقرب من تلك النقطة ، أو كما أن الصورة البادية في المرآة المقعرة ، بعد أن تكون قد ابتعدت الى ما لانهاية ، اذا بها تبدو امامنا ، كذلك بعد أن تكون المعرفة قد مرت على ما يبدو بجانب اللانهاية أو خلالها • وهكذا يبدو الجمال أصفى ما يكون في الشكّل البدني للإنسان ، أو الشكل الذي ليس به أى شعور ، أو به شعور لا نهائى أى أيضاً عند الماريونيت ، وعند الله •

فرويد ومشكلة النظام الاجتماعي

أو العودة إلى
توماس هوبز

بجورج

هذا المقال بحث في مشكلة أصل الجماعات البشرية ، ومكانية وجود المجتمع . يقوم أساسا على نقد تحليل الكتاب « سيجموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) » « سيكولوجيا الجماعة وتحليل الأنا » ، مع مقابلة ماورد في هذا الكتاب من آراء ونظريات بأراء توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) في هذا الخصوص . وبخاصة في كتابة « ليفياتان » . ويتعرض المقال لفكرة أن الإنسان كائن اجتماعي ، وأن المجتمع حلف دفاعي ، وفكرة « كانط » عن استقلال قواعد الاخلاق العملية ، ومشكلة القيمة المعنوية للنظام الاجتماعي التي طرحها خلفاء كانط وبخاصة هيجل وماركس .

يناقش المقال أيضا الجذباتية التاريخية لدى ماركس وهيجل ، والمذهب الشكلي الجديد ، ودور آفرائز والعقل في تكوين المجتمع . كما ناقش غريزة المجتمع التي انكرها فرويد ، وغريزة الموت التي أغفلها فرويد في كتابه الماكور آنفا والترجسية وأثرها في تكوين المجتمع ، ثم الازدواج بين الغريزة الحيوية « ايروس » والغريزة المرضية « تاناثوس » . ويربط فرويد ظاهرة الترجسية بالليبدو (الطاقة الحيوية

الكاتب: دينا وينشتاين ميكايل وينشتاين

الاولى حاصلة على دكتوراه في علم الاجتماع عام ١٩٧٢
وتتولى الآن التدريس بجامعة ديپول بشيكاغو ، لها
دراسات في صومبولوجيا العلم ، والفلسفة الاجتماعية ،
وصومبولوجيا المعرفة .
والثاني حاصل على دكتوراه في علم السياسة عام ١٩٦٧ ،
له مؤلفات في العلوم الانسانية (المعنى والتقدير : الزمن ،
والحياة السياسية الحديثة) ، ودراسات في النظرية
السياسية ، وأحكام القضاء ، والميتافيزيقا .
وقد أدى الاهتمام المشترك عند دينا وميكايل وينشتاين
بالفلسفة الاجتماعية في القرن العشرين الى اجراء درامسة
متعمقة لفكر فرويد ، يمثل مقالهما الحالي جانباً من جوانبها

المترجم: أحمد رضا

ليسانس الحقوق من جامعة باريس ، ودبلوم القانون العام
من جامعة القاهرة . مدير بالإدارة العامة للشؤون القانونية
والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقاً) ، صدر له
حوالي عشرين ترجمة لأبرز المؤلفات المالية في القانون
والأدب والفن .

الشيئية) ، ويقرر أن ايروس هي القوة التي تضمن الوحدة والترابط بين الكائنات
الحية ، كما تصدر أنزعاجات المعادية للجموع من داخل ايروس . كذلك يربط فرويد
فكرة العداوة بين البشر بالترجسية ويبحث المقال فكرة التضامن التي قال بها
دوركهيم ، وكيف يمكن أن يولد التضامن هذا من حالة الكراهية . ثم يتحدث عن
« التقمص » وتفسيرات فرويد الكيفية التي تعمل بها آلية التقمص في تعديل الليبدو :
فالتقمص يتمثل في تعلق الانسان بشخص آخر تعلقاً يحاول به أن يصبح شبيهاً له .

ونطالع في المقال موضوعات تناقش مشكلة النظام الاجتماعي ، ووجوده ،
ومواده ، ومبرراته ، منها : جدل « الوجود » و « الملك » ، والانا المثالي ، والمقد
الاجتماعي ومبدأ المساواة بين البشر ، والعلاقات الغرامية ، والترجسية الليبدية ،
والضمير الجماعي ، والحسد والغيرة في نفوس الناس ، و « الأسطورة العلمية أسطورة
العشيرة البدائية تحت قيادة الأب الذي يقتله بعد ذلك ابنائه » .

والسيادة في رأى هوبز قائمة على العقد الاجتماعي ، وهي طبيعية في رأى فرويد ، ولكن أبا العشرة البدائية هو « الملك » عند هوبز . وفي رأى فرويد وهوبز ان العلاقات الجنسية بين الأفراد المتساوين تنتج من النكد والحسد . والمهمل لدى هوبز دينوى ، ولدى فرويد اله أبوى .

وهكذا نجد في المقال تحليلا مقبلا عليها وموضوعيا لمشكلة النظام الاجتماعي وما يتفرع عنها من موضوعات تتعلق بالطبيعة البشرية والفرائز والتوازن ، وما يتبدى فيها من اختلافات في وجهات نظر كل من فرويد وهوبز .

يتصدى سيجموند فرويد في كتابه عن « سيكولوجيا الجماعة وتحليل الانا » لمشكلة أصل الجماعات البشرية . ويتساءل عما يجعل الحياة في المجتمع ممكنة . والتساؤل عن امكانية وجود المجتمع يفترض في البداية طرح السؤال عن كون الانسان في أصله حيوانا اجتماعيا : فالانسان لا يفدو كذلك الا من اللحظة التي يقبل فيها عن طيب خاطر الخضوع لنظام حياة مشتركة ، او يجبر على ذلك باخضاعه لمبادئ عامة تحكم سلوكه مع غيره من الناس . ولا يمكن أن نعتبر أسس النظام الاجتماعي أمرا بدعيا أو ضرورة أولية .

ويرجع هذه الرأى الى أصول الفكر الغربى الحديث ، وبالأخص الى توماس هوبز الذى يرفض في كتابه « ليفياتان » الرأى التقليدى الذى يقول ان الانسان كائن اجتماعى وسياسى للغاية ، ويصر على العكس من ذلك على أن الفرد مستقل كل الاستقلال عن المجتمع وأنه دائما في موقف معارض له . الامر الذى يجعل المجتمع مجرد كيان وظيفى . والواقع أن المجتمع في رأى هوبز هو قبل كل شئ حلف دفاعى يكفله الخوف من ملك يتجسد بشخصه النظام الشرعى . النظام الاجتماعى هو إذن محصلة ضغط خارجى مفروض على الفرد الذى لا يتنل للمقاعدة الا بدافع من الحصانة .

وتاريخ الفكر الغربى ابتداء من هذه المحاولة الأولى التى قام بها توماس هوبز لحل مشكلة النظام هو سلسلة متوالية من الجهود التى بذلت لتمييض بواعث هذا الموضوع تنتهى بفكرة « كانط » عن استقلال قواعد الأخلاق العملية .

و « النقد » للكانطى له قيمته ، بالأخص لأنه يأتى بأساس ايجابى للمجتمع . فالناس لا يمتثلون للقاعدة بميلهم الطبيعى الذى يبرره اما الخوف واما الرغبة فقط ولكن لأنهم يرون فيها مبدءا عقليا يدعون له تلقائيا . ويرى هوبز أن المجتمع فى أسوأ الفروض اكره لا يحتمل ، وفى أحسنها وسيلة مريحة . ولكن كانط يرى أنه إذا كان صحيحا أن المجتمع يمكن النظر اليه باعتباره اكرها ووسيلة فى وقت واحد فإنه أيضا نظام وقاعدة للحياة يمكن أن يبلغا بطريقة مثالية مرتبة الكمال . وفى رأى كانط أن الناس كائنات عقلانية ناقصة لا تخضع كل الخضوع لدوافع اللذة والام كما يعتقد هوبز .

أما خلفاء كانط ، وبخاصة هيجل وماركس فانهم لا يطرحون مشكلة النظام الاجتماعي في ذاته ، ولكن فقط مشكلة القيمة المعنوية لهذا النظام ، بأن يكون أو لا يكون نظاما تحكميا ، أو تعسفيا أو عقلانيا . فالإنسان في رأى هيجل وكذا ماركس كائن اجتماعي في ذاته ، فإذا هو اتبع سلوكا معاديا للمجتمع فإن الخطأ في هذا يرجع الى انحراف في التنظيمات .

ومع ذلك فإن « الدجماطيقية التاريخية » لدى ماركس وهيجل تصطدم فيما بعد ، في أواخر القرن التاسع عشر ، بهجمات مذهب شكى جديد مسوحى من فكرة أن العقل أسير الفرائز ، لا أسير الأهواء والشهوات كما كان يظن للفكر الحديث في البداية . وأدى هذا الى فتح باب المناقشة في وجود المجتمع ، ذلك لأنه إذا كن المعتقد أن الانسان خاضع كل الخضوع للفريزة ، ولإرادة لا عقلية ، ولتأثير يتجاذبه ، فإن الإكراه وحده هو الذى يمكن أن يحمله على الخضوع للقاعدة العامة ، وبذلك تطرح مشكلة النظام بصورة جذرية أقوى مما طرحت على أصحاب مذهب الفردية الذاتية . ذلك لأن هوز ومانفسيه يعتقدون على الأقل أن العقل يمكن أن يؤدي دوره بكمج الأهواء وتنسيقها للحفاظ على الوجود والسمى لمصلحة مفهومه ، فى حين ينكر أصحاب مذهب للشك الجدد فاعلية العقل فى أداء هذا الدور حتى أنهم لا يرون فيه سوى انطلاق القوى اللامعقولة فى الانسان انطلاقا وهيميا مشوها . ولم يكن الأمر بالنسبة اليهم ، كما كان فى مستهل العصر الحديث ، إقامة امكانية وجود المجتمع على أساس مصلحة شخصية مفهومة ، أو كما أراد كانط على واجب حتى يفرضه العقل العملى . فالمجتمع فى ذاته لا يمكن أن يكون سوى نتاج القوى اللامعقولة الناتجة من تعارض هذه القوى مع الفرائز البدائية المادية للمجتمع .

وابسط حل أتى به مذهب لشك الجديد لمشكلة النظام الاجتماعي ، دون ان يتنكر لمقدماته ، هو أنه طرح مبدأ وجود « غريزة التجمع » التى تربط اسدسات البشرية بعضهم ببعض رغم ما بهم من ميول عدوانية بعضهم إزاء البعض . هذا هو الحل الذى تبناه مع آخرين وليام جيمس ، ومردريك نيتشه ، وكذا جوستاف لوبون الذى كانت أعماله أساسا لأفكار فرويد بشأن مشكلة النظام . وبى بعض النواحي يبنى فرويد رجوعا الى توماس هوزز باعتناقه فكرة أن المجتمع حلف دفاعي ، وبهذا يطرح مسألة أصل المجتمع بعبارات أشد فاعلية من أى من سبقوه ، إذ يرفض فكرة غريزة المجتمع . ويحاول ان يقيم المجتمع على غرائز فردية معادية أساسا للمجتمع . ويتردد صدى فكر هوزز فى نظرية فرويد ، ذلك أن الانسان ذنب بالنسبة الى أخيه الانسان ولا يجهل فرويد ن دينرو اذ نسج تفكيره على فكر هوزز استبق الى عقدة أوديپ : فقد لاحظ أن الطفل إذا ترك وشأنه ، وكان لديه القدرة ، فانه سوف يقتل أباه ويضاجع أمه . ذلك لأن هوزز فى مؤلفه « دى سيفيه » قال ان المجرم طفل قوى البنية . وعلى ذلك فإن فكرة أن المجتمع حلف دفاعي ترجع فى أصلها الى تفسير المطفل مشترك بين هوزز وفرويد . ولكن فرويد يفترق عن هوزز إذ يرفض أن يقرن بغريزة الفطنة خضوع الانسان للقولعة الجماعية ، ذلك لأنه يسلم بأن الانسان كان من

نصيبه ان تلقى ضميرا خلقيا يدنعه الى الخضوع للالتزامات الضرورية للحفظ على حياة مشتركة .

مفتاح التحليل الفرويدى اذن ليس الا نقدا لفكرة خضوع ارادى للقواعد الجماعية ، او بعبارة اخرى لفكرة الالتزام الحر او الضير الخلقى . وقد نجح أولئك الذين ينطلقون من فكرة غريزة التجمع بالتالى فى اثبات أن الالتزام المقبول بحرية ليس الا اعلاء لهذه الغريزة . ولم يكن فى وسع فرويد أن يعتقد هذا التفسير ، ومن ثم كان عليه أن يبحث عن تفسير آخر للنظام الاجتماعى يثبت أن الخضوع لهذا النظام ليس اراديا الا فى الظاهر ، ولفه خضوع لا ارادى فى أساسه .

ورسالة « السيكولوجيا الجماعية » هى من اوائل الكتب فى سلسلة من الدراسات الميتاسيكولوجية (ما وراء النفس : للترجم) التى جمعت اليوم تحت عنوان « رسائل فى التحليل النفسى » . وعلى ذلك فان هذه الرسالة لا تشمل كل الافكار التى نجدها مجموعة فى النصوص النهائية التى وضعها فرويد لنظريته : مثل « الحضارة ومتاعها » ، و « الانا والدوافع الغريزية اللاواعية » . ورسالة « السيكولوجيا الجماعية » معاصرة لكتاب « ما فوق مبدأ اللذة » وفيه يحلل فرويد بالتفصيل غرائز الموت . ومع ذلك فان غريزة الموت لامكان لها فى تحليل « السيكولوجيا الجماعية » ، وربما كان هذا القصور فى الافكار التى لم تظهر عند فرويد الا فيما بعد هو السبب فى بعض اللغوض ، ان لم نقل التناقضات ، فى حججه . وعلى ذلك لن يقتصر بحثنا على دراسة نقدية للحل الذى يقدمه لنا فرويد فى كتابه هذا المشكلة النظام . وانما سوف يستهدف فضلا عن ذلك ايضاح عديم كفاية هذا الحل فى نطاق اوسع يضم أعماله اللاحقة .

وعلى هذا يبدو لنا أن رسالة السيكولوجية الجماعية تخفى نوعين من التناقض أولهما ، وينصرف الى كل التحليل الميتاسيكولوجى الفرويدى ، هو تلك المفارقة التى تتمثل فى النزول بالعقل الى مجرد اسقاط للغريزة ، واستخدلم العقل لتوضيح اسابوب عمل الغريزة . ويتعلق التناقض الثانى باغفال غريزة الموت فى هذا التحليل الاول . فلعل هذه الغريزة كانت كافية لحل عدد من المتناقضات . وغايتنا أن نثبت أن المسعى الفرويدى يكون اقرب الى المنطق السليم لو أنه استعان فى هذا التحليل للنظام بأفكار فرويدية لم تظهر فى أعماله الا فيما بعد ، ولكنه لم يكن مع ذلك كافيا لحل المشكلة التى تتطلب ، كما أدرك « كانط » ، أن يركز المجتمع على أسس ايجابية ، لا سلبية فحسب .

الترجسية ، أو كنه المشكلة

فى كتابه « الحضارة ومتاعها » قسم لنا فرويد ثلاثة تطورات للمعضلة — او التوتر فى القاعدة — تميز الحياة المتمدنة . ففي العرض الاول يتحدث عن التناقض بين الفرد وهو يسعى لاشباع حاجاته وبين الجماعة التى تحاول جاهدة أن تفرض على كل عضو من أعضائها بعض القواعد العامة التى تعتبر ضرورية وعادلة فى وقت واحد . وفى العرض الثانى يضع مسلية (أو فرضا اوليا تتمثل فى ازدواج بين الغريزة الحيوية

« ايروس » (غريزة الحب) التي تدفع البشر الى تكوين جماعات وتجمعات تزداد حجما باستمرار . وبين الغريزة المرضية « تاناتوس » التي تنزع الى تشتيت الاتحادات التي تتكون على هذا النحو وحلها وفي التطور للمثالث يذكر فرويد توترا بين تطور الفرد في مجرى حياته وتطور المجتمع في مجبوعة .

ولا تحتفظ رسالة السيكلوجيا الجماعية الا بالمظهر الأول من المعضلة : ذلك الذي يقابل بين مصلحة الفرد وبين المدله الاجتماعية . ومشكلة النظام من وجهة النظر هذه ، وهي من أعماله في مرحلة شسبابه لا تطرح الا بعبارات ديناميكا داخلية لما سماه « الليبدو » (طاقة حيوية شيقية في جوهرها تتمثل فيها غريزة الحياة : للترجم) ، وهذا يعنى أن الميول العدوانية أو المعادية للمجتمع لدى الفرد لا تصدر عن غريزة مرضية وانما ترجع الى بعض مظاهر الغريزة الحيوية نفسها ، ومن شأن عدم وجود أية اشارة الى غرائز الموت أن يسبب لفرويد مشاكل جسيمة . فهو يلاحظ منذ بدء رسالته قائلا : « أول كل شيء » ، لكى يحتفظ الجمهور بقولمه ينبى أن يدعم بقوة ما ترى ما هي هذه القوة ان لم تكن هي ايروس التي تضمن الوحدة والترابط لكل ما يعيش على وجه الأرض ؟ » .

ومع ذلك فلو كان « ايروس » هو الحافز الوحيد لغرائزنا لما طرحت مسألة احتمال وجود حياة اجتماعية ، ولكن المجتمع نتيجة طبيعية لنزعة داخلية تدفع الكائنات الحية الى أن يتحدوا ويكونوا جماعات . غير أن تكوين جماعات بشرية يطرح في رأى فرويد مشاكل جوهرية ذات أهمية كبيرة تستحق من أجلها تحليلا تفصيليا ونفسيرا شاملا . ففي رايه بالاجمال أن النزعات المعادية للمجتمع التي يؤكد وجودها لا يمكن أن تصدر الا من داخل « ايروس » نفسه الذي لابد أن نفترض أن ثمة صراعات داخلية تمزقه - وهذا « الايروس » ، باختصار ، يجب بذاته أن يشمل ويمثل نوازع الاتحاد ونوازع التفرقة . وانا لنرى على ضوء هذا التناقض الأسباب التي حملت فرويد فيما بعد على تقديم فكرة « تاناتوس » (الغريزة المرضية) . فاذل كان لزاما وبكل الوسائل أن لا يمثل ايروس سوى الوثبة الحيوية فلا بد أن نواجهه بخصم قوى مستقل عنه ، والا فان فرويد سوف يضطر ، على المستوى الميتافيزيقي ، الى الادعاء بأن السلوك المعادى للمجتمع ليس الا مجرد مظهر خارجي لا واقعي . ويقتررب فرويد في رسالة السيكلوجيا الجماعية من فكرة « التاناتوس » ، فيذكر ظاهرة الترجسية التي يربطها بالليبدو ، ولكنه يرى فيها محاولة أولى يذللها الفرد لكى ينفصل عن المجتمع . وهو بذلك لا يحل التناقض ولكنه يتحاشاه ، ويتجنب الاحتكاك به ، للأمر الذي يسبب له بعض المشاكل . ذلك لأن هناك أمرين : فاما أن الترجسية أعمق وأقوى من سائر مظاهر « ايروس » ، وعندئذ لا يكون « ايروس » بأية حال غريزة توحيد أساسية ، واما أن قوى التوحيد في « ايروس » تنقلب على الترجسية ، وفي هذه الحالة لا تطرح مشكلة النظام . وفي رسالة السيكلوجيا الجماعية يبنى فرويد النظرية الأولى ، الأمر الذي يؤدي به فيما بعد الى اعتناق فكرة تفوق « تاناتوس » .

والنرجسية في « السيكولوجيا الجماعية » تمثل أساساً لفكرة النظام التي تبرر طرح السؤال بشأن معرفة لمدى وجود مجتمع انساني . ويطرح فرويد المناقشة في هذا الموضوع فيذكر أن « ... كل علاقة عاطفية خاصة بين شخصين ، سواء كانت طويلة المدى أو قصيرة ، علاقة زواج أو صداقة أو علاقات بين آباء وأبنساء ، تترك رواسب من مشاعر عدائية ، أو على الأقل غير ودية لا يمكن التخلص منها إلا بالكبت » .

فإذا كان مثل هذه البغضاء وهنا العداء يشيعان حتى في العلاقات الانسانية الصميمية فكيف لا يظهران من باب أولى في للعلاقات المجردة من كل سمات الحب الجنسي الأولى ؟ « ... ترى في مشاعر النفور والضعف التي يكابدها المرء حيال الأجانب الذين يتصل بهم تعبيراً عن نرجسيه تعمل على أن تثبت وتؤكد ، وتتعرف كما لو أن أقل انحراف في خواصها وخصائصها الفردية يتضمن نقدا لهذه الخواص والخصائص ودعوة لتغييرها وتعديلها » .

والجدير بالذكر أن فرويد اذ يبنى فكرة العداء على أساس النرجسية فإنه يستبعد الاحتمال الثالث الخاص بطبيعة الناس الأساسية ، طبيعة عدم مبالاة بعضهم ببعض ، ولا يلاحظ إلا أننا نجهل مصدر هذا العداء الذي نجده في الانسان حيال أقل خلاف ، ويكتفى بأن ينسب الى « طبيعة أولية » ، ويضيف في ملاحظة مدرجة بأسفل الصفحة في رسالته « ما فوق مبدأ اللذة » : « تصور تفكيرنا هذا الايروس على أنه يمارس نشاطه منذ البداية ، ويتصدى - من اللحظة التي تتحرك فيها المادة الحية - لفريزة الموت باعتبارها « غريزة للحياة » . »

ولكن فرويد يتوقف عند هذا ، ولو أنه استمر في هذا الاتجاه لكان من العسير عليه أن يثبت أن النرجسية تسهم في المحافظة على الفرد ، وهي نظرية في صميم تحليل السيكولوجيا الجماعية ، وفكرة الجماعة .

وعلى ذلك تطرح مسألة احتمال الحياة في المجتمع في فكر فرويد بسبب النزعة العامة الشاملة لدى الكائنات البشرية التي تدفع هذه الكائنات الى كراهية كل من يختلف عنهم ، ولما كان فرويد ينطلق من مبدأ أنه لا يوجد شخصان متماثلان فإن الخلاصة المنطقية هي أن الوضع المبدئي للانسان هو وضع كائن يكره سائر الكائنات . والاستثناء الوحيد من هذه القاعدة هو في العلاقة بين الأم وابنها ، وهي علاقة نرجسية ان وجدت ، ولكن الابن يبدو فيها كامتداد كامل لأمه . لذلك يمكن القول من ناحية ان المرأة التي أنجبت ولداً هي كائن سعيد الحظ ، لأن حب الذات في حالها هذه يحظى بازدهاره الكامل في حب الغير . أما في سائر الأحوال ، وحتى في حالة هذه الأم في علاقاتها بالغير ، فينتهي حب الذات الى كراهية الآخرين . وفي مثل هذا الوضع من الكره الشامل فإن احتمال وجود المجتمع مسألة مشكوك في أمرها . ويبدو فرويد أنه مع ذلك فيمجرد أن تتشكل الجماعة يخفى التعصب البدائي مؤقتاً أو بصورة مستديرة : « ما دام التشكيل الجماعي باقياً على حاله ، يسلك الأفراد في نطاقه

كما لو كانوا منحوتين على نموذج واحد ، ويحاولون كل خصائص جيرانهم ، ويعتبرون أنفسهم أندادا لهم ، ولا يشعرون بن حاجتهم بأهل كراهية » . المشكلة بالنسبة إلى فرويد هي إذن أن نفهم كيف أن ما يسميه دوركهيم « التضامن » يمكن أن يولد من حالة كراهية في أساسها . كيف يتأتى لمخلوقات بشرية تتعرد تلقائياً ضد كل رقابة ، بل تنور إذا اشتدت من بعد راحة رقابة لا وجود لها ، أن تنتهي إلى الخضوع ، طوعاً في الظاهر ، لكل ضغوط الأخلاقيات الاجتماعية ؟

التقصص

يتمثل الحل النظري الذي أتى به فرويد لمشكلة للنظام في رسالته بشأن « سيكولوجيا الجماعة » في أن الليبدو الذي كان في البداية موجهاً نحو الصلات الجنسية يطرا عليه تعديل تحت ضغط الآلية السيكلوجية الخاصة بالتقصص (١) . وتفسيرات فرويد بشأن الكيفية التي تعمل بها هذه الآلية ملتوية وترتكز على تكيف الطفل مع البيئة الأسرية في مرحلة أولى . غير أن مهمة هذه الفكرة في تحليله لأسلوب تكون الجماعة مهمة بسيطة : فالتقصص هو الآلية التي يتوصل بها الفرد إلى الاعتقاد بأن البشر متماثلون فيما بينهم ويماثلونه ، ويضيف فرويد إلى ذلك أن الفرد مخطئ في اعتقاده هذا . وعلى ذلك فإن المجتمع بأوسع معانيه يقوم على الكذب أو وهم حيوي يخشى في أية لحظة أن يتكشف أمره . وليس هناك حل ممكن إذا أخذنا في مفهومنا العبارات التي طرح بها فرويد مشكلة النظام الاجتماعي . فإذا كانت النرجسية في الواقع هي أساس الطبيعة البشرية لدرجة أن كل كائن بشري ينتفض لدى أقل شك ينتابه من ناحية وجود فرق بينه وبين الآخرين يبدو له كتحد لاكتمال شخصيته ، ومن ثم تنور نافرته ، فإنه لا يمكن تصور وجود حركة تضامنية بين الناس اللهم إلا إذا غنوا في نفوسهم الوهم بأنهم متماثلون . هذه الكيفية في طرح المشكلة تمنع فرويد من أن يتصور روابط اجتماعية يمكن أن تنعقد بمساواة بتأثير الاعتراف بكرامة الغير ومساواتها بكرامة الفرد نفسه . وكل تضامن في نظر فرويد ودوركهيم هو تضامن « آلي » بالضرورة . والتضامن لدى فرويد ليس تضامناً « عضوياً » ، لأن مثل هذا التصور يفترض أن البشر يمكنهم أن يوثقوا فيما بينهم علاقات إيجابية لا على أساس تماثلهم وحده ، ولكن أيضاً بموجب ما بينهم من اختلافات . وعلى ذلك فإن التفسير الفرويدي لأصل المجتمعات البشرية تفسير ثنائي : فهناك من جهة كائنات فردية حبسية نرجسيتها التي تنور ضد فكرة وجود مستقل للآخرين ، وهناك من جهة أخرى الوهم الكاذب بأن البشر كلهم متماثلون تماثلاً أصلياً . فالمجتمع البشري قائم على هذه الكذب ، ومعنى ذلك أن الحياة في المجتمع تقوم كلها على غش أو تنازل « الأنا » .

(١) القصص Identification في علم النفس من المفاهيم العامة في عملية تكون الأنا ، ويشير إلى اعتناق الأنا بعض السمات الحقيقية أو التخيلة لشخص آخر . انظر المجمع الفلسفي ليوسف كرم ، ود . مراد ومبة ، ويوسف شلالة .

في رأى فرويد اذن يمكن القول مع سادتر بأن « الجحيم هو الآخرون » ، لأن كل انسان في حاجة الى الغير لاشباع رغبته ، ومع ذلك فهو محكوم عليه بأن يكره الغير لأنه مختلف عنه ، فالتناقض الوجداني للمكانن في أعماق النفس البشرية يولد نزوعا الى حل هذا التناقض بالبحث عن تركيب بعيد الاحتمال يجمع للنفيضين . والتقمص ليس الا هذا المجهود التركيبي غير المستقر كما يبدو لنا ، ويتاصل في تعلق الفرد بشخص آخر تملقا يحاول به في حماسة ان يصير شبيها بهذا للشخص بحيث يختلط به . والتقمص عند فرويد « يمثل الشكل البدائي للشفاية للتعلق العاطفي بموضوع ما » (صفحة ١٢٩) ، وبذلك لا يمكن أن يختزل أو يقارن بأية آلية سيكولوجية أخرى . ومع ذلك فان التقمص رغم كونه أوليا « متناقض وجدانيا منذ البداية : ويمكن توجيهه أيضا صوب التعبير عن للركة والحنان ، وكذا التعبير عن الرغبة في القتل » (صفحة ١٢٧) . والتناقض الوجداني في علاقات الصبي مع أبيه مثال نموذجي يصور علم استقرار عملية التقمص الديناميكية . فالطفل يريد أولا أن يكون شبيها بأبيه ، فيفعل مثلما يفعل . ويولج به ، ولكنه في الوقت نفسه يريد أن يكون عنده ما عند أبيه ، وبخاصة أمه التي يوجه نحوها غرائزه اللبديدية . وبشكل جدل « الموجود » و « الملك » الذي يعتمد بذاته على الدرجة التي يتشبه بها الفرد بغيره ، أو يبحث في غيره عن الشيء الذي يشبع به رغبة غير مشبعة ، هذا الجدل يشكل للديناميكية الخاصة التي تشرف على تولد الجماعة ، وعندما يصير الابن بالفا فانه يتمثل عادة بأبيه ، ويستبعد الأم باعتبارها الموضوع الذي يثبت فيه رغبته الجنسية ، ثم ينقل فيما بعد الى امرأة أخرى سعيه القلق الى اشباع نواذعه الجنسية . ومع ذلك يتطلب المجتمع تقمصا يمتد الى ما بعد شخص الأب ، ومن ثم يفترض حلا لاحقا للتوتر بين « الموجود » و « الملك » .

ويرى فرويد أنه قد تم عبور الجسر بين التقمص الأول مع الأب والتقمص الثاني مع الجماعة ، بتدخل تصورين : « الأنا المثالي » و « لدماج الشيء لاشعوريا في الأنا » (صفحة ١٣١) . والمثل الأعلى أَلأنا الذي يصير فيما بعد « الأنا المثالي » في أعمال فرويد ، يستعير شيئا فشيئا من مؤثرات البيئة . كل المتطلبات التي تفرضها للبيئة على الأنا والتي ليس في وسع الأنا دائما أن يشبعها . و « أَلأنا المثالي ، وريث النرجسية التي يكتفى فيها الأنا الصبياني بذاته » ، وينفصل عن « الأنا » فقط ويتصدى له ، الأمر الذي يعتبره فرويد نظيرا للضمير الأخلاقي . هذا الضمير عند فرويد هو دائما اكراه خارجي ناتج أول كل شيء من متطلبات الأب حيال ابنه . وللتقمص ، كمبدأ ، لا يستلزم تكون الأنا المثالي ، الا أنه في المجتمع الذي عاش فيه فرويد كان كل شيء يحمله على الاعتقاد بأن هذا هو للشرط الضروري . ومع ذلك فان اسقاط الأنا المثالي لا يكفي لتكوين مجتمع ، ذلك لأن العقد الاجتماعي في رأى فرويد يفترض تقمصا تبادليا للأعضاء فيما بينهم على قدم المساواة ، وليس انضماما مشتركا مع وسيط يتمثل به الأعضاء . ويرى فرويد أساس التقمص المتبادل فيما يسميه اندماج الأنا في الشيء ، وجولوه محل الأنا المثالي - هذا الاحلال ملموس بنوع خاص في العلاقات القرامية حيث

تفيض نسبة كبيرة من النرجسية للمبيرة وتنتقل إلى الشيء المحبوب : « يحب المرء الشيء ، من أجل سمات الكمال التي يرجوها لذاته ، ويسعى بهذه الوسيلة لاشباع نرجسيته الخاصة » (صفحة ١٣٦) . والمحجون يستسلمون لهذه الموضوع جهم ، فكل شيء في المحبوب حسن لا عيب فيه : « يكف صوت الضمير عن التدخل عندما يتعلق الأمر بشيء ، يمكن أن يكون ملائما للموضوع (المحبوب) ، وفي عني المحب يفسد المرء مجرما لا ضمير له ، ويتلخص الموقف كله في هذه الصيغة : حل الموضوع (المحبوب) محل ما كان المثل الأعلى للأنثى » . وعلى هذا تتجمع الشروط اللازمة والكافية لتكوين جماعة على ثلاث مراحل ، بثلاثة تصرفات متتالية من الأنثى النرجسية الأصلية . فأولا يتشبه الفرد بغيره . وبعد هذا تدخل متطلبات الغير في بعض الأحوال في نزاع مع الاشباع الفريزي للأنثى ، وتنفصل عنه لتكون الضمير . وأخيرا يتنازل الضمير نفسه لصالح موضوع جديد محبوب يتجسد فيه الكمال الأسمى . فإذا دفعنا بالرمزية الفرويدية إلى أبعد مما كان فرويد يريد أن يقول عنها فإن الفرد يستعيد بذلك الاتحاد الأولى بأمه في شخص الموضوع المحبوب .

ولا حاجة إلى القول بأن دائرة التقمص مع الموضوع المحبوب في رأى فرويد لاتتملق هكذا على الحب الشهواني ، الأمر الذي قد يكون مع ذلك مطابقا لنظريته الخاصة بديناميكية النفس البشرية ، ولكنه لم يزوده بتفسير أصل الجماعة البشرية . وفي الثلثين الأولين من رسالة للسيكولوجيا الجماعية يحاول فرويد بمشقة وضع القواعد النظرية للمجتمع ، وينتهى إلى أن هذه النظرية عاجزة عن تقرير امكانية وجود ضمير جماعي . ولو أنه مضى إلى نهاية النشوط في تفكيره في ذلك العصر لكان مضطرا للتسليم اما بأن المقدمات باطلة ، بأن سيكولوجيا مبنية فقط على الجوانب الجنسية في علاقات الأشخاص لاتكفى لتفسير امكانية وجود حياة اجتماعية ، واما أنه ينبغي البحث عن أصل الضمير الجماعي في نوع من اعلاء الجنسية المثلية (١) . وبدلا من ذلك يحاول فرويد أن يثبت أن للمجتمع يقوم على أساس آخر خلاف الحافز الجنسي ، الأمر الذي لا يستبعد معه ، في رأيه ، اللجوء إلى تناقض أشكال « الموجود » و « الملك » .

وفي الفصل التاسع من « السيكولوجيا الجماعية » يقدم لنا فرويد نظريته بشأن أصل للمجتمعات كدحض لفكرة غريزة التجمع التي قال بها « تروتر » . ويتلخص نقده اجمالا في أن مظاهر الغريزة التي يقال أنها جوهرية لاتنجب بعامة لدى الاطفال . « يبقى الطفل فترة طويلة مجردا من غريزة التجمع أو من الشعور الجماعي » . اللذين لايتكونان الا بالتدرج في « دار الحضانة » نتيجة للعلاقات القائمة بين الأطفال والآباء ، وكرد فعل لشعور الفيرة الذي ينتاب الطفل الأكبر سنا عند تدخل الطفل الأصغر » . ويضيف فرويد أن الطفل الأكبر يريد أن يسترد مركزه التميز ، مركز الطفل الوحيد ، وذلك بتجريد الطفل الأصغر من حقوقه ، وانما يمنعه من ذلك حب الأبوين جميع

(١) الصلة الجنسية بين فرد وآخر من جنسه : المترجم

الأطفال على قدم المساواة . واذ لم يعد في الامكان أن تصدى الغيرة صراحة فإن « ثمة تقمصا يجري بين الأطفال ، وينشأ شعور بالمشاركة الجماعية تسهم المدرسة في تنميته » .

ومع ذلك يختلف هذا الشعور الجماعي عن انتقمص الذي يدفع الصبي الى التشبه بأبيه ثم الى أن يحل محله عند أمه ، الأمر الذي يحمله فيما بعد الى أن يصطنع لنفسه « أنا مثاليا » ينقله بالتالي الى الموضوع المحبوب ، لأنه لا يتضمن أى تأثير ايجيى . والتقمص مع الجماعة هو مجرد انعكاس دفاعي ، وهو في هذه الحالة انعكاس « يتكون برد الفعل » يترجم باقتضاء العدالة والمساواة في معاملة الجميع ، وينتج هذا للاقتضاء نفسه من استحالة أن يضمن الفرد لنفسه الانفراد بالحلب الأبوى أو الأموي أو بأى حب ينقل الى الموضوع المحبوب ، لدرجة أنه يمكن الكلام هنا بالاكتر عن تعويض جزئي هو ثمن التنازل .

على ذلك فإن نظرية فرويد هي أن كل « ضمير جماعي » أو روح الجماعة ، أو تضامن - كيفما كان الاسم الذي يطلق عليه - ينبع من الغيرة . وفي رأى فرويد أن جوهر الروح الجماعية يتمثل في مطلب المساواة الذي هو أساس كل ضمير جماعي ، وكذا كل شعور بالواجب ، ويتضمن نوعا من انكار الذات لان الشخص « يرضى لنفسه الكثير من الأشياء حتى يرفضها أيضا الآخرون ، أو لا يستطيعون أن يطالبوا بها ، وهذان أمران متساويان » . ونظرية فرويد في رأى مؤرخ الفكر الغربي تنكر نظرية كانط التي ترى أن مبدأ العدالة قانون عقلي تسنده وتدعمه ارادة موجهة صوب الخير . وأصل الموضوع لدى فرويد هو أن الترجسية طبيعة خاصة بالانسان ، الأمر الذي يمنعه من أن يكتشف في الطبيعة البشرية أقل اثر لغريزة انتقام من الاجتماعى ، ويضطره أن يصر على اثبات أن ظهور الضمير الخلقى عند الفرد يخفى باعنا أنانبا وسلبيا خالصا ، هو في هذه الحانة الحسد أو الغيرة . هذى عودة الى مذهب الشك عند هوبز ، مع الفرق بأن هوبز يهاجم ضميرا جماعيا مستقرا فى الكنيسة القائمة ، فى حين يهاجم فرويد ضمائر فردية مقطعة من مذهبها البروتستانتى ، أو من عقلانية هي سليل مبشرة للاصلاح الدينى . يمكن القول اذن بأن نظرية أصل المجتمعات لدى فرويد تقع بأكملها خارج نطاق تحنيله للنفساني ، ولكنها تتصل على العكس من ذلك اتصالا وثيقا بنزعة اخلاقية برونستانتية كان نيتشه أشهر ممثلها . والواقع أنه حين يصل فرويد أخيرا الى تفسيره لأصل الشعور الجماعى فإنه لا يفعل شيئا أفضل من أن يستعير ماسماه نيتشه « الضغينة » : ففي رأى فرويد أن جوهر العدالة هو رفضنا للأشياء التي نرغب فيها حتى يحرم الآخرون من هذه اللزايا نفسها . ولا يختلف تفسيره عن تفسير نيتشه الا في نقطة واحدة ، وهي في الحقيقة نقطة هامة : تلك هي تشاؤمه الأساسى الذى لا يترك للفرد أية فرصة للتغلب على ضغينته بالسيطرة على نفسه . أما نيتشه فإنه يعتقد أن الضغينة تنبع من ضعف يطرأ على ارادة القوة ، في

حين يرى فرويد أن تكون هذه الظاهرة كرد فعل لما تخفيه من شعور بغيرة مصدره
الفعل المحتوم لكل محاولة لتحقيق المثل الأعلى للترجسية المطلقة ، أى حب الأنا للأنا .

وإذا كان فرويد نفسه راضيا كل الرضا عن هذا التفسير فهذه قصة أخرى .
لأن هذا التفسير يستعين بسلطة أخرى . سابقة على الجماعة وخارجة عنها - أحد أعضاء
الجماعة انبها تلقائيا أمانتهم المبهمة لمزيد من الحب والعدالة ، خوفا من كبت رغباتهم ،
إلى اللحظة التي يمكن فيها التعبير عن هذه الرغبات صراحة وفى وضوح النهار . وعلى
هذا وجد فرويد نفسه مضطرا إلى أن يعيد إلى الوراء بمقدار درجة واحدة مصدر
السلطة الاجتماعية التي جعلت فى الامكان وجود حياة مشتركة ، بالقياس إلى السلطة
الأبوية التي تحكم على مستوى الأطفال . والسلطة فى نظره تفسر عن طريق « الأسطورة »
العلمية ، « أسطورة العشيرة البدائية » تحت قيادة الأب الذي يهلك بدوره بأبنته
أبنائه .

هذا النموذج الخيالي ليس حلية لامبرر لها فى فكر فرويد ، فهو يؤدى الدور الذى
تؤديه « حالة الطبيعة » فى فكر هوبز حين كان يتأمل فى أصل النظام الاجتماعى .
فمن المعروف أن المشكلة لدى هوبز تتعلق بمعرفة كيف يتأتى لأفراد متنافسين ،
يتصدى بعضهم لبعض « جانبيا » على نفس المستوى الوجودى ، أن يتصوروا نظاما
« رأسيا » يوحد بينهم فى شخص ملك يحدد القواعد التي تحكم علاقاتهم . وعلى
العكس من ذلك اضطر فرويد أن يفرض سلفا وجود سلطة أساسية ، لأنه يحاول أن
يبرر بالتالى امكانية قيام علاقات جانبية بين أفراد متساوين . فالسيادة فى رأى أحدهما
قائمة على العقد الاجتماعى ، وهي طبيعية فى رأى الآخر . ولكننا نرى أن « أبا العشيرة
البدائية » عند فرويد هو نظير « الملك » عند هوبز . كان أفراد الجمهور مرتبطين بعضهم
ببعض كما هم الآن ، غير أن أبا العشيرة البدائية كان حرا ، وكانت أعماله العقلية قوية
ومستقلة ، حتى فى حالة العزلة ، ولم تكن إرادته فى حاجة إلى أن تقويها إرادة الآخرين .
يبدو إذن من المنطوق أن نستنتج من ذلك أن « الأنا » عنده لم تكن مقيدة بروابط
ليبية ، ولم يكن يجب أحدا غير نفسه ، ولم يكن يقدر الآخرين إلا بقدر ما يعملون
لإشباع مطالبه . . ويمضى فرويد إلى أبعد من فكر هوبز فيضيف أن للأب « قد أنجب
كل الأبناء الذين يتكون منهم الجمهور الأول » . ولم يكن فى الامكان حل اجتماع
الضدين إلا بقتل الأب ، الأمر الذى لا يحل مع ذلك شيئا لأنه يلقي بالأبناء فى حالة
الطبيعة كما تصورها هوبز : « لم يستطع أى من الجميع المنتصر أن يأخذ مكانه ، أو إذا
فعل أحدهم ذلك فإنه يجد العداوة نفسها وقد هبت ضده ، وفى أعقابها ضروب الصراع
والتقتيل ، ويتبين للكافة أخيرا أنهم لابد أن يتنازلوا عن ميراث الأب » . هذا التنازل
يذكرنا خطأ بالتخلي عن الحريات الخاصة فى حالة الطبيعة عند هوبز ، ونعتقد أنه يصدر
عن نفس الحكم العقلى . غير أن فرويد يرى أن هذا التنازل لا ينتهى للحال بتصيب ملك
جديد . ذلك أنه يتبدى أولا فى « مسورة » مجتمع أخوى طوطى ، يتمتع كل فرد
بحقوق واسعة ويزن بظنون بنفسه ماحظورات الطوطمية التي تخلد ذكرى القتل والتكفير

عن الجريمة ، وفى مرحلة لاحقة يؤله أبو العشيبة البدائية ، ويفدو الاله الأب ، أو الاله للمخلوق ، وتولد الحضارة بتنازل كل الأفراد الذين يشكلونها عن حرية اشباع غرائزهم الأولية ، وينحنون أمام الصورة الرمزية التى تمثل السلطة الأبوية . ومع ذلك فإن هذه التنازلات تقوم على أساس الغيرة ، وهى نتيجة التنازل عن « الأنا المثالى » لصالح الوهية رمزية ، فيما ورله الخير والشر .

الخطا الأساسى الذى اقترله فرويد

ليست أهمية المحاولة التى يذللها فرويد لاييجاد حل منطقي لمشكلة أصل النظام الاجتماعى فى تفاصيل الحجج التى يقدمها بقدر ما هى فى فشل للمشروع فشلا جذريا ، يدل على ان المشكلة الخاصة بمعرفته امكانية وجود المجتمع هى فى ذاتها مشكلة باطله . فى رأى كل من فرويد وهويز أن كل العلاقات الجانبية بين الأنداد تنتج بالضرورة من الحقد والحسد لأن جوهر الطبيعة البشرية هو الترجسية . يترتب على ذلك أن كل العلاقات ، خلاف علاقات الحرب ، لا يمكن اقامتها الا على أساس قمح الحقد والحسد ، قمما ليس يذاله ميكتسا الا عن طريق قمص الأنا مع كائن متفوق يحقق فى ذاته للمثل الأعلى للترجس الذى يتشبه به كل الأنداد . وهكذا يرى فرويد أن امكانية وجود مجتمع من مواطنين متساوين لا تتجسد فى الملك ، ولكن فى الاله ، وهو شكل سام من سيادة أبى القبيلة . والنتيجة انضمامية لهذه الرؤية للروح هى أن المجتمع لايقى متماسكا الا عن طريق اكدوبة حيوية مؤداعا مساواة للجميع أمام اله يضطهدهم بأسلوب واحد . وذلك بأن يطلب منهم بأن يكفوا عن المطالبة بالخدمات والمزايا التى يمتقدون أنها من حقهم . وكما أن أطفال « دار الحضنة » يجبرون على الكف عن نزعتهم العدوانية المتبادلة حتى يتجنبوا العقوبات ويستحقوا نصيبهم من الحب الأبوى والاموى ، فانه يجب على سائر الكائنات البشرية أن يتخلوا عن نزعتهم العدوانية الطبيعية ليفلتوا من غضب الاله ويفوزوا بالسعادة الأبدية . غير أن الاله بطبيعة الحال ميت فى رأى فرويد، وموت الاله مثل بالناتج التى ما فتئت تلح على فرويد حتى فى كتاباته اللاحقة بشأن الدين ، وبخاصة : « مستقبل فكرة وهيمية » حيث يصبور الى نتائج رسالته عن « للسيكولوجيا الجماعية » فيقول ان الله ليس ضروريا للحضارة ، ويستبدل به العقل . ومع ذلك فليس من شك فى هذه الرسالة أنه لايمكن فى غياب الله أن يكون هناك تضامن بشرى .

هذا التصور للنظام الاجتماعى يطيل ويهذب تفكير هويز بشأن نموذج المجتمع الكامل . وفى رأى هويز أن ما يمنع البشر من الاساءة للغير هو مجرد خوفهم من عامل سياسي ينضخون له لانهم يفزعون كثيرا من العودة الى حالة الطبيعة . وفى هذه الرؤية تنفعا الواجبات نحو الاكبراء من لفظة أولية ، وليس لهذه الواجبات جزء الا فى خضوع مشترك للإرادة للعليا .

وفى رأى فرويد أن العامل موجود فى الحالة الطبيعية ، ولكنه ينقط بالتالى

ويستبدل به الحال رمز للسيادة ضدو بدوره موضوعا للخوف والعبادة من الكافة .
والعاهل لدى هوبز دنيوى ، ويبحث رعيته دواما موضوع سيادته . والعاهل لدى
فرويد اله أبدي ، فهو بذلك فوق كل حكم يصدر من عامه البشر . العاهل لدى هوبز
يحكم بعامل الخوف فقط ، ويضيف فرويد الى هذا تقديسا يأتي من نقل « الانا المثالية »
الى موضوع التقمص . والواجبات نحو القريب ليست في حاجة الى وسيط دنيوى ،
لوجود وسيط رمزي . غير أنه من اللحظة التي لا يوحى فيها الوسيط الرمزي بالنقطة
لا يكون ثمة علاقات أخرى على قدم المساواة بين الأفراد الا قيام حالة الحرب .

في رأى فرويد بالاجمال أن الانسانية لاتخرج أبدا من الطفولة . فالأمراد حين
ينضجون لاضيفون شيئا جوهريا الى شخصيتهم . وأفضل ما يمكن أن نامله في
الشخص البالغ هو أن يحقق أحلام طفولته على مستوى آخر أكثر دقة وحدقا ، يتيح له
أن يحظى بسلام كاذب ومهدد على الدولم . وعلى هذا فانه يعيش بلا شك أمدا طول
ما اذا لم يكن قد اصطنع لنفسه تمويضات وهمية عن التنازل الذي فرضه على نفسه
بان لا يتبع غريزته . وفي هذه النقطة ينضم فرويد الى هوبز فيما هو جوهري : فالمجتمع
حلف دفاعي لا هدف له الا ضمان بقاء النوع البشري ، تحالف ضد الطبيعة في الحالتين.
قائم على عقد ، ولا يهم عندئذ ان كان العقد مكفولا بالايمان الديني بدلا من القانون
الوضعي الذي يطبقه عاهل سياسي والمجتمع في ذاته ليس ممكنا ، في رأى كل من هوبز
وفرويد ، الا اذا فوض المواطنون المتساوون أمرهم الى سلطة « خارج الجماعة » للفصل
في خلافاتهم قبل أن يفوضوا أمرهم الى أنفسهم ، لأن اعترافهم المتبادل بالمساواة في
حقوقهم وواجباتهم أمر مستحيل بطبيعة الحال بالنسبة اليهم . ويلاحظ فرانز الكسندر
في هذا الصدد أن فرويد « اقترف خطأ كبيرا » حين اختار الكنيسة والجيش لايضاح
فكرته . وسواء كان مخطئا أو مصيبا فهل كان في وسعه أن يختار شيئا آخر أكثر
مناسبة لنظريته ؟

ويبدو في الواقع أن فرويد لا يستطيع أن يتصور علاقات أخرى بين « المتساوين »
المزعومين خلاف اصطدام « الشخصيات المستبدة » التي نجد متعة خبيثة في أن نرفض
منح الآخرين المزايا التي يطالبون بها ، وذلك باسم سلطة عليا .

وعلى ذلك فان فكرة المجتمع عند فرويد لا تتضمن أى تصور لرابطة ايجابية بين
الأفراد . والاهتمام أو التقدير المتبادل الذي يمكن أن يصلح قاعدة عاطفية لعلاقات
شخصية ، دون التدرع في ذلك بمساوئه مبهمة ، ولا بالرغبة في تملك الغير
والاستئثار به ، لا مكان لهما في هذا النظام . ويتوصل فرويد نظريا الى تبرير امكانية
وجود نظام اجتماعي ، لا امكانية التضامن . فعلاقات التضامن تفترض مسلفا بعض
الروابط بين الأفراد ، قائمة على « الفروق » بينهم - فيما مسماه « جوزياه رويس »
« تأثيرات التباين » - وليس على ما بينهم من « تشابه » . ففي علاقات التضامن يلتمس
الأفراد بعضهم بعضا بسبب ما بينهم من فروق تتيح تقسيمات ومبادلات فيما بينهم ،
كما نرى فرما متبادلة لتحصيل المعلومات . ويرى فرويد أن علاقات المبادلة على

المستوى العمل ممكنة على أساس المصلحة الإنسانية ، غير أنها يمكن أن تقوم على أساس من تقسيم العمل الاجتماعي على المستوى الاقتصادي حيث يقدم كل عنصر فعال ما يسهم به ويتلقى نصيبه ، ولا يدخل ذلك في النظام ، كما لا يدخل فيه إمكانية أن يلتمس الأفراد بعضهم بعضا ويتلافوا ل مجرد استمتاعهم بالتواجد معا والاشتراك في التجارب . وحتى لا يكون ثمة تضامن ، ربما بسبب استغلال الإنسان للإنسان ، أو ل مجرد الغيرة ، عندئذ فإن الثقة والشعور بالمسؤولية اللذين كانا يدعمان هذه العلاقات الطبية يخليان مكانها للريبة والخوف . وفي هذه اللحظة فقط تصبح القوة والواجب الحتمي مساواة وهمية هي الدعاية الرئيسية للترابط الاجتماعي . ومن المؤكد أن القوة يمكن أن تفرض ما يشبه الترابط على مجتمعات أكثر اتساعا (كما في النطاق التقليدي لأمبراطورية ، على سبيل المثال) مما لا يستطيع أن يفرضه من ناحية أخرى التقدير المتبادل الذي يمكن على أحسن الفروض أن يدعم اتحاد مجتمع من النمط الأول الذي يكون أكثر قوة كلما كان أصغر حجما . ولكن هل لنا أن نظن أن الاتساع وحده ، دون اعتبار للمضمون ، يشكل مقيارا كافيا لقيمة الرابطة الاجتماعية الأساسية ؟

لا يمكن لنقد متعمق لنظرية فرويد أن يكتفى بإيضاح منطقتها ومضموماتها ، بل ينبغي أيضا أن يطرح على بساط البحث انطولوجيتها (الأنطولوجيا فرع من الميتافيزيقا يبحث في الطبيعة الأولية للوجود : للترجم) . ففي رأي فرويد أن المجتمع لا يمكن أن يكون له وجود إلا بنقل ترجسية الطفل الى موضوع ما . أن الناس يعترفون بصورة سلبية بوجودهم المشترك باعتبارهم متساوين ، وذلك بتخليهم عن هذه الترجسية الصبيانية . غير أن الترجسية هي دائما التي تجعل الناس يترددون ضد أي فرق يفصل بينهم ، فيطالب كل إنسان باستقلال ذاته (الأنا) . وهذه الرغبة في أن لا يكون الإنسان تابعا إلا لذاته هي أيضا السبب في الميعة ، وهي حاصل قوتين تتمثلان بالحاجة الى تمويه الحسد بادعاء المساواة باسم العدالة . وحتى إذا كان فرويد قد اضطر في تلك الفترة أن يستبدل بالترجسية غريزة الموت ، مثلما فعل بعد ذلك ، فلم يزل أساس كل مجتمع ممكن في نظامه أساسا واحدا ، لأنه سوف يضطر الى إقامة هذه إمكانية على أساس كبت « التاناتوس » (الغريزة المرضية) مثلما فعل في كتابه « الحضارة ومتاعها » . وعلى ذلك يتطلب نقد متعمق لنظرية فرويد بديلا للحل الذي يقترحه ، والذي يقرر أن المجتمع قائم على أساس القمع . والبديل لا يستبعد حتما « الضعينة » التي نجدها على الأرجح في كل العلاقات البشرية ، ولكن ليس حتما في أساسها . والواقع أن الوحدة التي « تتولد من الضعينة » علامة تدل على إفلاس المجتمع البدائي ، وهذا الإفلاس احتمال غير مستبعد بالمرّة .

ويقيم لنا فرويد نفسه حلا بديلا بفكرته عن التقمص الذي يمكن أن يكون مفتاحا لتفسير إيجابي لأصل العنصر الاجتماعي . ولا ينبغي لنا أن ندهش من أن فرويد ، بعد أن قدم بنفسه حلا « الموجود » و « الملك » ، استبعد من فسكوته كل

ما يسمى « الموجود » . وإذا كان التقمص في رأيه سلوكا عقليا بدائيا ، وهذا صحيح ، فليس ثمة ما يجبرنا على أن نفترض نرجسيه تسمى بكل ثمن إلى أن تمتلك الغير أو تستأثر به ، في حين أنه من البساطة أن نتخيل إنسانا غير كامل يتمنى بحرارة أن يكون مشابها لشخص آخر مختلف عنه . والتقمص لا يبدى بغضا للغير بحجة أنه مختلف ، ولكنه يفترض تقديرا لهذا الغير ، واعترافا بتنوعه ، ورغبة في استيعاب هذا الاختلاف في الجوهر ، وذلك بتكييفه . وإذا كان التقمص ، كما يقول فرويد ، « يبدو في نظر التحليل النفسي كأنه التعبير الأول لصلة عاطفية مع الغير » ، فإن هذا يستتبع بالضرورة أن الإنسان لم يكن في الأصل ضحية للنرجسية ، ولكنه مخلوق ناقص يبحث عن نماذج يكمل بها شخصيته ، وبعبارة أخرى هو مخلوق يحاول أن يعبر عن ذاته على مستوى العاطفة والحكم العقلي ، ولا يتأتى له أن يحقق ذلك إلا بقوله : « العظة من الغير » .

أساس المجتمع إذن ليس هو القمع ، ولكنه مجهود تلقائي يبذله الإنسان يستهدف به أن يقدر ويبدع ويصف الغير أمام ناظره ، مجهود لا يصدر عن أنانية أو إيتار ، دائما هو الفريزة الاجتماعية . وليست ديناميكية الضغينة ديناميكية أصلية ، فهي لا تنشط إلا بعد أن يفشل كل ما سواها : خلاف يقع بين لزوجين ، أو جرح يصيب الطفل ، ولأسباب عديدة ، ولكن ليس هناك ما يثبت على الاعتقاد بأنها ترجع كلها إلى « كبت الفريزة النرجسية » .

والشيء الذي يظل حقيقيا هو أن الطفل ما أن يحس بالجرح حتى يصبح كل شيء في حياته صراعا بين الرغبة في الإعجاب بالآخرين والتعبير عن نفسه من خلالهم بالتشبيه بهم وبين إرادة استعبادهم للاستفادة منهم . وهذا هو أصل ومنبع جدل حقيقي بين « الموجود » و « الملك » حيث « الموجود » هو الأساس الإيجابي للمجتمع ، و « الملك » يمثل العنصر السلبي أو العدمي : أي الشيطان .

ونظرية فرويد التي تقوم على التقمص دون قبول مصادراته الأساسية نظرية غير مفهومة إذا لم نسلم بهذه المصادرات . فإذا لم يكن الناس مشغولين إلا بأنفسهم فانهم لن يكونوا قادرين على استيعاب القواعد التي تحكم سلوك الآخرين ، وهذا على كل حال هو الكيفية الوحيدة التي نستطيع بها أن نعبّر عن أنفسنا لأنفسنا . ولا حاجة مع ذلك إلى إله غيور ، حارس على إخلاص المجتمعات البشرية . فإذا كان المجتمع قائما على كل حال على هذه الحاجة إلى تصور الآخرين بالنسبة لأنفسنا فعندئذ لا يكون الإله الغيور رمزا للغير ، للمشر المحبوب ، الأقوى والأقدر منا ، الذي يؤذينا ، ويجب علينا أن نخضع له . وليس الإله الغيور هو الكفيل بالمجتمع ، ولكنه يهدم كل فكرة عن مجتمع حقيقي ينبثق من الاعتراف بوجود الغير ، وبارادة للتعبير عن ذلك الاعتراف .

البيئة

نظرة مختلفة

« جوجير »

١ - بدأ المؤلف حديثه بعرض مشكلة البيئة ، فقال ان العالم يواجه هذه المشكلة اليوم ، وان النفايات هي احدى المشكلات التي واجهها العالم من قبل ويواجهها الآن حتى يمكن القول بان العصر الحاضر هو عصر النفايات . وذكر المؤلف ان هذه النفايات دليل صارخ على التذير ، الخرافى فى المجتمعات الصناعية ، واستنزاف الموارد الطبيعية . ثم انتقل المؤلف الى عرض تاريخى لمظاهر التلوث البيئى فى العالم . والأضرار الكبيرة التى حاققت بالطبيعة من جرائه . وأشار الى صيحة الفزع التى أطلقها « مالثوس » فى ١٧٩٨ يحذر العالم من مواجهة مجاعة شديدة ، وأشار أحد الكتاب الى أن موارد الأرض قابلة للنفاذ . وترتب على ذلك أن اخذ العالم يملن النكير على الاسراف ، ويدعو لمراجعة البساطة والاقتصاد فى الانفاق ، وأخذ الكثيرون يشعرون بالحنين الى الحياة البدائية ، حياة الرعى والزراعة . ويشير المؤلف هنا الى ظاهرة غريبة هي أن وسائل الاعلام تستنكر التلوث بأسلوب يهيم الأذهان لقبوله والسيكوت عليه حتى لقد أصبح الناس يهتمون بما كانوا يعانونه من مظاهر القبح والقذرة . وذلك يسبر عن الرغبة فى العودة الى الحياة الطبيعية الأصلية التى لاتعرف التفرقة بين النظافة والقذارة .

ويقول المؤلف ان علاج هذه الحالة ليس هو العودة الى الحياة الطبيعية ، ويعترض على ما يقول البعض من أن الحل الأمثل هو « وقف النمو » ، وحجته فى ذلك هي أن

الكاتب : لويس أرينلا

ولد في ١٩١٨ ، درس في مدرسة المعلمين العليا في
سنت كلو . مساعده أستاذ في الفلسفة . مؤلفاته المنشورة
وفكرة مناخ الدولة ١٩٦٧ ، الفصل ومرفئه ١٩٦٥ ،
والاقتصاد والتخطيط ، التعاون الفني ١٩٧١ شفق التاريخ ،
رأى كورنو ، ديوجين ، عدد ٧٩ ، ١٩٧٢ ، صراع الأجيال
والمجتمع الصناعي ١٩٧٣ .

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب
والمعلوم الاجتماعية ، وسابقا : مدير دائرة المعارف بوزارة
الثقافة ، ورئيس هيئة الألف كتاب بوزارة التعليم .

التقدم لا يمكن وقفه ، وإن الاهتمام بالبيئة يمكن أن يكون وسيلة لتنشيط الحياة
الاقتصادية ، ويؤدي إلى فتح سوق جديدة للمشروعات المتخصصة في تطوير المعدات
الخاصة بمكافحة التلوث . وقال المؤلف إن الحل الأمثل لمشكلة البيئة هو إخضاع
العوامل الطبيعية (الماء والهواء والمكان) لأحكام الاقتصاد بمعنى تقييدها بالثمن ، وذلك
لأن الناس ظلوا يعتقدون أن الماء والهواء من العناصر التي لا نفاد لها وأنها مملكتان
مجانيتان ، ولكن إذا تحتم على رجال الصناعة والزراعة أن يدفعوا ثمن التخلص من
النفايات الضارة كان ذلك دافعا إلى عدم التلوث والامتناع عن التلوث .

ثم عرض المؤلف إلى قضية فلسفية عميقة هي هل الطبيعة جزء من الإنسان أم هي
شيء خارج عن ذات الإنسان ؟ والسبب في إثارة هذه القضية هو اعتقاده أن السبب
في اعتدله الإنسان على الطبيعة هو اعتقاده بأنها شيء خارج عنه منفصل عن ذاته
وبالتالي فهي هدف لمدوانه . وهنا لجأ المؤلف إلى حل هذه المشكلة عن طريق مذهب
« وحدة الوجود » الذي يقول بأن الوجود كله شيء واحد ، وبناء عليه يكون الإنسان
جزءا من الطبيعة ، ومن هنا وجب أن لا يمتدى عليها وأن يعاملها على قدم المساواة .

ثم ختم المؤلف مقاله بقوله « إن الاعتقاد بأن الطبيعة فاعلة لا منفعة - كما يقول
مذهب وحدة الوجود - يعيى أساسا لنظرة عالمية جديدة وتغيير صورة العالم » ،
وذكر برنامجا من ثلاث نقاط لتحسين البيئة : (١) نبذ كل تطور غير طبيعي في

المشروعات الانسانية ، (ب) اتباع للتكنولوجيات اللينة او المتوسطة (غير العنيفة) ،
(ج) نبذ أساليب القهر والقمع في معاملة الانسان .

لقد اخذ اليوم المجتمع الصناعى يواجه مشكلة البيئة ، ففي ابريل ١٩٧٦ قدمت الحكومة الفرنسية الى الجمعية الوطنية عدة مشروعات خاصة باحراق النفايات والقائها في البحر ، وبحماية الطبيعة . وتركزت الحملات الانتخابية والمناقشات والبيانات حول موضوع التلوث والبيئة .

وفي القرن الاخير اصبح تراكم النفايات إحدى المشكلات ، اذ كتب ب . ١٠ سيدونز في ١٨٧٥ يقول : « من أهم واجبات الصناعة البحث عن وسيلة لاستخدام النفايات بطريقة مفيدة » . وقد لقيت هذه النصيحة اذنا صاغية ، لذا جاز لنا ان نصدق ما كتبه ج . جوتمان عن هذا للوضوح بعد ذلك بقرن من الزمان حيث قال : « اذا أردنا ان نصف عصرنا بأهم المواد الخام التى يختص بها ، كما نفعل فى شأن عصر البرونز أو عصر الحديد أو عصر الذرة (الذى قد يأتى فى المستقبل) ، وجب ان لا نصف عصرنا بأنه عصر المصلب أو عصر البترول ، بل نصفه بأنه عصر النفايات .

ولقد أدى التوسع للسكانى العجيب الى زيادة عدد سكان الأرض من خمسة ملايين فى العصر الحجري الى أربعة بلايين فى الوقت الحاضر ، مما أفضى الى تراكم كمية هائلة من النفايات والفضلات الناجمة عن وسائل العيش الطبيعية كما هى ناجمة عن النشاط الصناعى (مخلفات المصانع) وأوعز الاتجاهات الحالية المبينة على الفكرة القائلة بان المجتمع الحالى آيل للزوال (وهى الفكرة التى قال بها ألفين توفلر) .

ولحق ان صورة العالم الفارق فى النفايات تبدو مشابهة لتلك الصورة التى رسمها ايتانو كالفينو فى روايته « المدينة الخفية » عن بلدة ليونيا ، قال : « ان نفايات ليونيا سوف تغزو العالم بالتدريج ان لم تتوج فيها ؟ اكوام النفايات التى لانهاية لها بنفايات المدن الأخرى التى تزيح عن نفسها جبالا من النفايات . وربما كانت الدنيا كلها وراء حدود ليونيا مغطاة باكوام من النفايات ، كل كومة منها تكون مدينة فى وسطها ، وهكذا نجد ان الحدود التى تفصل بين المدن الأجنبية أو المعادية عبارة عن قلاع ملوثة تمتاز فيها النفايات ، وتهدد حياتها » .

ويقول شارل بلات فى كتابه « عالم النفايات » (١٩٦٧) : « ان عالم التجول أت عن قريب ، حيث يتحول الانسان الى حشرة يكسوها التراب وفضلات الطعام . فتقرض اللب والقشور من الخضراوات شبه الثالفة . وقد اخترع الخيال العلمى علاجاً لهذه المشكلة هو تخصيص كوكب معين لتخزين كل النفايات التى يتم تفريقها من الكواكب الأخرى » .

وهذا الاهتمام بالنفايات لا يتعلق الا بما تنتهى اليه الامور فى المجتمع فى مرحلتها الأخيرة ، ولذلك لا ينبعث هذا الاهتمام الا فى للمجتمع الذى يشتغل بالانتاج

والاستهلاك ، ثم ينتهي الأمر بطرح النفايات بيد أن كثرة هذه النفايات دأبل صارح على التذير الخرافي في المجتمعات للصناعية . ولذلك فإن فكرة أستنزاف الموارد تقتزن بفكرة تدهور الطبيعة . ومن هنا يشن علماء البيئة حملاتهم على كلتا الفكرتين . ولا يرجع تاريخهما الى العصر الحاضر . ولكننا اذا رجعنا الى الشواهد التاريخية استطعنا ان نميز بين الاتجاهات القديمة والحديثة . فالاتجاهات الأخيرة تتضمن شيئاً جديداً ، لا يمت بصلة الى ما هو معروف من قبل ، بل هو يمثل مشكلة أصيلة . صحيح أن موضوع الدناع عن البيئة مليء بالمعاني الغامضة ، وبخاصة اذا علمنا أن فكرة البيئة غير دقيقة . ولكن اذا حددنا معنى هذه الكلمة فقصرنا على الجانب الطبيعي والبيولوجي للبيئة لستطعنا أن نقول أن تغييراً قد طرأ على السلوك الفكري نحو العلم والطبيعة .

الم يحدث دائماً أن تلوث الهواء والماء والأرض ؟ ألم يحدث دائماً أن هبطت الأرض ، وشاعت الضوضاء ؟

ان الأرض تهبط في مدينة طوكيو أكثر من ثلاثة مستنترات كل عام بسبب الاسراف في ضخ الماء من باطن الأرض . ولكن هل يذهب أهل البندقية الى كنيسة القديس مرقس ليعبدوا عدد الدرجات فوق مستوى للماء التي ترى في صور هذه الكنيسة . تلك الصور التي رسمها كنياليتو ، وبليني ؟ لقد جارت مخلفات المدن والمصانع على البحيرات ، ونهر الراين ، وبحر الليبان الداخلي ، وأدت محطات القوى الى رفع درجة حرارة الأنهار ، ولم يحدث قط أن تجلى تعريف التراب بأنه « مادة في مكان غير مناسب » بصورة أدق كما يتجلى عندما تحجب الذرات للطاقة في الهواء سماء مدينة لوس أنجلوس أو كواساكي . وفي تاريخ مبكر يرجع الى سنة ١٦٦١ أنزل جون افيلين العقاب بمن يحرقون الطباشير والملح والصابون لأن أفرانهم تلوث الهواء « أكثر من مدخن لندن مجتمعة » . وفي ١٢٧٣ صدر قانون يحظر استخدام الفحم في لندن لأنه « ضار بالصحة » ، كما تقوم السلطات العامة اليوم بتنظيم استخدام الرصاص في وقود المحركات . وبعد جوفينال شكاً بوالو من ضوضاء المدن كما يشكو ماصرون اليوم . وفي كتابه « صورة باريس » يصف سياستيان مرسييه المدينة الكبيرة وقد تلوثت بالروائح الكريهة المنبعثة من المساكن والمقابر والمواد البرازية التي تلقى في الشوارع ، ولكن المؤلف نفسه يتخيل أن تكون باريس في سنة ٢٤٤٠ مدينة متألقة يتدفق فيها الماء النقي من المنافورات ، وتكتسى فيها سقوف المنازل بالخضرة ، وبذلك تتحول المدينة الى حديقة غناء .

واعتدح ليدو منازل الأفراد الممرضة للرياح ، وناشد فولتير المواطنين أن يهتموا بأمر مدينتهم لتلافي عيوبها وتجميل منظرها ، كما فعل الأهالي في « المدن الجديدة » بعد الحرب العالمية الثانية . ثم جاءت الثورة الصناعية فألحقت الضرر بالمدن شيئاً فشيئاً ، وقد أشار المؤلفون في البلاد التي تأثرت بذلك الى ما شاع في المدن الصناعية من سوء الحال وقبح المظهر . ولكن الى جانب الشكوى التي جار بها الناس ، ومظاهر

اليأس التي أثارها النتائج للمدرة للنمو والتطور ، ظهرت روح التفاؤل في أوساط
القنبيين الذين اعتقدوا أنهم يستطيعون ملأفة الصوب المصاحبه للتقدم ، ففي ١٨١٩
تشكلت لجنة انجليزية لفحص الآلة للبخاية ، ورات أنه يمكن بل يجب ازاله الأذنة
المنبحة من هذه الآله ، وادعى علماء الطبيعة أن في وسعهم « سد المسارب » التي
يتسرب منها التيار الكهربى في المولد المالى . ويدرك الناس دائما مالأعمالهم وتصرفاتهم
من آثار سيئة أو خطيرة في البيئة ، ويجتهدون في البحث عن علاج لها . وكان في وسع
المؤتمر الذى انعقد بمدينة نيروبي في ١٩٧٧ أن يقدم الدليل على أن الانسان مستول
عن « تحويل الأرض الى صحراء » . ولم يضطر الانسان الى الانتظار حتى القرن
المشرين لكي يضير مناظر الطبيعة ، ففي ١٠٧٣ حاصر السكسونيون الامبراطور
الامانى هنرى الرابع في مدينة هارز بروج ، فهرب خلال غابة عذراء حتى وصل الى
مدينة شويج بعد اربعة أيام ، وبعد قرنين من الزمان استؤصلت الغابة على لعداد
التسعين كيلو مترا التي تفصل بين مدينتى هارز بروج وشويج ، وحلت محلها الحقول
والقرى . ولحق أن المضارة تقلب أوضاع الطبيعة وتدمر عليها بالاقحام وتستنزف
قواها . والدليل على ذلك أن أروع الكشوف الأثرية توجد في أراض شبه صحراوية ،
وأن المدن الفخمة التي تقدمت فيها الحضارة ترقد الآن في أماكن قليلة السكان فقيرة
الموارد ، وكان الانسان قد نصب نفسه لتدمير البيئة المباشرة التي تحيط به . ومن
هنا يطالعنا هذا السؤال : هل يوشك بقاء الانسان على الأرض أن ينتهى ؟

وإزاء الاضرار الكبيرة التي حاققت بالطبيعة عاد الانسان الى فكرة للعالم النهائى
التي رفضها رجال النهضة الأوروبية الحديثة (الريناسنس) عندما استحوذ عليهم
الشعور بالمعظمة ، فنادوا بفكرة العالم الانهائى ، بدلا من العالم المخلق للذى تمثل
في المجتمع الاقطاعى والدينى ايمان العصور الوسطى . ومن غرائب المتناقضات أنه
في الوقت الذى بلغت فيه الانسانية عنفوان قوتها بدت في الأفق سحب سوداء تهدد
بأوخم للمواقب . وبيان ذلك أن التوسع السكانى ، ونمو المدن واستغلال المناجم ،
ونشأة الصناعات ، ساعد أوروبا في القرن الثامن عشر على اجتياز عتبة الاقتصاد
الاستهلاكى ، وكانت هذه الفترة هي الحقبة التي تنبأ فيها بايل بأن الرأسمالية سوف
تفوز العالم . ولكن مالثوس أطلق في ١٧٩٨ ضجة الفزع ، إذ برهن على أن العالم
سوف يواجه مجاعة شديدة . وبعد أقل من قرنين بحث أحد الكتاب في استهلاك
منتجات المناجم والافراط في استغلالها وسأل نفسه ترى هل موارد الأرض غير قابلة
للفساد ؟ وعادت لهجة التشاؤم الى الظهور في أيامنا هذه ، واستعان العلماء بالنماذج
الرياضية ليمثلوا أن النمو ينطوى على خطر كبير . السننا نضمّر اليوم بالقلق الذى
ساور أهل « لا بوتا » حين أشاروا على علمائهم بأن يستخرجوا الأشعة الشمسية من
الخيار أو القثاء ، وأن يمحثلوا عن وسيلة لاعادة براز الانسان الى صورته الأصلية ،
وأهل لا بوتا كانوا يقولون ذلك على سبيل الفكاهة ، أما نحن فنقول على سبيل الجد .
ذلك أن فكرة اعادة دورة النفايات هي الفكرة الشائكة في هذه الأيام ، وأن الحملات

يجرى تنظيمها لكثافة النفايات والفضلات ، في محاولة للحد من الاسراف في المطلب والاحتياجات .

وهكذا نرى العالم يعلن اليوم التكري على الاسراف ، ويدعو لمراعاة البساطة والاقتصاد في الاتفاق . واخذ للذين يحتقرون التقدم التكنولوجي يشعرون بالحنين الى الحياة البدائية التي عاشها آباؤنا الأليون ، يمزجهم في ذلك ما تدعو اليه المسيحية من الزهد والتقشف ، وتستحوذ عليهم المخاوف التي تجسد « العصر الذهبي » الذي عاشه الانسان في غابر الأزمان وما يزيد من تطرف هذه الأفكار ما هو مشاهد اليوم من الأحداث التي تشير الى أن الحياة الحضرية مصابة بمرض وبيلة . وقد تخوف الفيزيوقراطيون (الطبيعيون الذين نادوا بحرية الصناعة والتجارة وثق الأرض مصدر الثروة) من قيام المجتمع الصناعي في أوروبا ، وأشدوا بقيام المجتمع الزراعي في الصين . وفي القرن الماضي أدى المنعبد الاستثماراني الذي نادى به امرسون ، التكري الذي أعلنه رسكيني عل مظاهر القبح في المدن الصناعية ، وظهور ضرب من الرومانسية في للصور الوسطى يدعو للهروب من الواقع والاغراق في الخيال ، كل ذلك أدى الى المندادة برفض الصناعة . ولم يكن هذا الرفض سوى مظهر واحد من مظاهر الرغبة في العودة الى أحضان الطبيعة . ولذلك لتجد اليوم أن الشعور بالمداوة نحو الحضارة يدعو الناس أن يحملوا للهروب من المدن ليمارسوا أسلوب الحياة الطبيعية ، كما يدعوهم للاشادة باستهلاك الطام « للبيولوجي » . ومن أمثلة ذلك أن عالما سويديا من علماء البيئة ، وهو أيضا من كبار علماء الكيمياء الحيوية ، اسمه جوستا هرنسفاورد ، يتنبأ بأن العالم سوف يلجأ الى وضع خطة للحد من الاستهلاك في كل المجالات ، وتوزيع الكهرباء والوقود للسائل بالبطاقات ، ووقف انتاج كل ما ليس ضروريا لحياة الانسان (الكماليات والأسلحة) . وتوزيع الطام بالبطاقات في كل البلاد الصناعية ، واعادة دورة المادن ، واعطاء الأولوية للبحوث الخاصة بتطوير الطاقة الهيدروجينية ، وهكذا . وليس المقصود هنا هو اجتياز فترة صعبة انتظارا لحل تكنولوجي لمشكلة ندرة الموارد ، بل المقصود هو معاونة البشرية في فترة انتقالية تمهيدا لقيام مجتمع الزراعة بعد عصر الصناعة .

ويحتل هذا الحنين الى حياة الزراعة مكانا بارزا في الأدب الليوطويي . (الخيال المثالي) . واذا كانت العودة البسيطة والمجردة الى أحضان الطبيعة لا تتفق مع الرغبة اليوطوبية في تنظيم الكون بصورة شاملة فما لاشك فيه أن عبادة الزراعة كانت دائما عنصرا ثابتا في تاريخ اليوطوبيا (عالم المثال) . وكلما ازدادت المقدرة التكنولوجية تقني الناس بها ، واشتد التكري عليها ، وقويت معارضة الناس لكل عمل يدمر الطبيعة . وقد صوب ثوريسهام النقد الى كتاب « الفردوس في تناول كل الناس » الذي ألفه اتزلر ، وهو ألماني ألقى عصاه في ينسلفاتيا ونادى بأن الآلة (يريد الصناعة) سوف تحرر الانسان . واليوم يقول خصوم اليوطوبيا (من أمثال براد بوري ، ودوبلين ، وبرجافيل) أن التطور التكنولوجي سوف ينتهي بالعودة

السعيدة الى أحضان الطبيعة الحسنة والسخية . ثم يأتي علماء السلالات البشرية ليدلوا بدورهم في الدلاء ، فيقولون أن حضارة الصيد في العصر الحجري كانت تمتاز بالوفرة (لا بالندرة) وكان الناس يعملون بضع ساعات في اليوم ليكسبوا من القوت ما يسدون به أودهم ، وكانت هذه الساعات على قتلها منتجة « كساعات العمل في البنوك » . وإذا أخذنا بوجه النظر هذه كانت العودة الى الزراعة بمثابة العودة الى الوراء . وحينئذ تكمن الخطيئة الأصلية في تصرفات الانسنان التي أدت الى انتهاك حرمة الأرض بحثا عن عواردها . ولذلك فإن تطور المجتمع الصناعي ليس سوى تاريخ طويل لسيطرة التكنولوجيا على الطبيعة ، تلك السيطرة التي بلغت في شدتها ومداهها مبلغا جلب من الاخطار والاضرار مالا يقبله أى انسان .

بيد أن المجتمع يعمل على تهدئة المخاوف والاعتراضات التي يثيرها ما يطرا عليه من تطورات ، فيتخذ على المستوى السيكولوجي والفكري والفني والاقتصادي من الاتجاهات والتنظيمات والتدابير ما يساعد على سلامة ايدولوجية التقدم وتعزيزها .

فعلى المستوى السيكولوجي نجد أن وسائل الاتصال وتكوين الرأى العام لا تعرض للجوانب التي تثير الانتقاد في الحياة الواقعية ، بل تستنكر التلوث بأسلوب يهيئ الناس للتسليم به والاذعان لـ ، وتتحدث عن التلوث اندى أو غرق احدى السفن الكبرى كما تتحدث عن جرائم الجنس أو جرائم الاحتيال والنصب ، او الانهيارات الجليدية ، أو الانجازات الفنية ، أو الفوز في المباريات الرياضية . ونرى المصحف تنشر الأخبار المطمئنة أو المفزعة ضمن ما تنشره من الأخبار اليومية العادية ، وتجعل منها كلاما متناسقا مقبولا يجمع بين المتناقضات . ومن الغريب أن الصحف تعلن عن احدى الحوادث إنها كارثة لم يسبق لها مثيل ثم تعود غدا فتشير الى أنها سادثة تافهة . وهذا النشر المتأرجح بين التهويل والتهوين أشبه بمعالجة المريض باعطائه دشا باردا أو بتحصينه من المرض تدريجا عن طريق اعطائه الحقن القوية يوما بعد يوم .

وليس أدل على أن الناس قد ألفوا رؤية البيئة المعرضة للأخطار ، أو المثقلة بأكوام النفايات من بعض مظاهر الجمال التي يلجأ الفنانون اليها اليوم . مثال ذلك صنائع القمامة في أعمال أرمات التي تتراكم فيها للنفايات من كافة الأنواع ، كعلب الصفيح ، والكمائن المكسور ، وانفضلات ، والعربات والدراجات المهشمة . في أعمال بلدتشيلى ، ونفايات بيوز ، كل ذلك يدل على وجود عالم يختزن في أحشائه هياكل السيارات ، والزجاجات ، والصفائح ، والدلائن . وهذا الاهتمام « بالافرازات البشرية » يدل على الاهتمام المتزايد بالأمور التي كان الناس يتجنبونها من قبل وهى المقايح والمقاذر .

ويؤكد أدرونو أن أول هذين العنصرين (المقايح) كان يتمثل في الفن خاصة . وإن كانت صور الفونات (آلهة الحقول) ونعماء ديونيليسوس (الهة الخمس) قى

الحضارة الهلينية ، وتصوير الانسان بصورة مضحكة أو قبيحة في العصور الوسطى ، والهولوات التي تلوى قسما وجهها لاضحاك الآخرين في صور بروجل الكبير أو هيرونيوس بوش ، والمخلوقات المشوعة التي صورها فيلاسكوز ، قد عودتنا كلها رؤية ناصور القبيحة منذ زمن طويل على أن هذه المقايح لم تكن منفصلة عن صورة المحاسن في واقع الحياة . وهذا الجمع الغريب بين النقيضين يثبت ما أسماه بختين « المنظر الكرنفالي في العالم » أي الجمع بين المتناقضات في الحياة ، كالجمع بين الحياة والموت ، والنحسن والقبح ، والضحك والحزن . وتعتبر « الحقائق الغريبة المضحكة » في العصور الوسطى وعصر النهضة التي درسها هذا المؤلف عن الاحساس بوجود عالم تجتمع فيه كل المتناقضات . مثال ذلك أن « رقصات الموت » عند هلبين أو دورير لا تخلو من مظاهر الضحك والسخرية . والمقصود من مظاهر الضحك والسخرية في هذه للرقصات هو تصوير ديناميكية الحياة ، والنقص الذي يلزم الحياة دائما . وهذا هو السبب في أن فرانسوا رابليه ينسب قطبي التطور الى تماثله : ما يذهب ومايجيء في وقت معا ، ما يموت وما يولد . انه يظهر جسمين في جسم واحد : وجود للخلايا الحية ثم انقسامها . فلا يحدث الموت أبدا في ذروة الواقعية المضحكة أو الفلكلورية ، كما لا يحدث للموت بين الكائنات الحية الوحيدة الحلية (لأن موت الكائن الحي يتوافق مع تكاثره ، أعني انقسامه إلى خليتين) إلى كائنين دون « فضلات » . فالشبيخوخة كالمرأة الحبل تؤدي إلى ولادة جديدة ، والموت كالدمن يترسب في أسفل الجسم ، لكي يأخذ شكلا جديدا ، ويولد ولادة جديدة .

والواقع أن للبعث الرومانسي لكل مما هو غريب ومضحك لم ينجح في اكتشاف صورة العالم الذي يجمع بين المتناقضات ، وتمتزج فيه مظاهر الحياة المتعددة في بوتقة واحدة . والسبب في ذلك أن تأكيد المقايح لتتفق مع التوسيع الصناعي في القرن التاسع عشر ، فلم تعد المقايح تختلط بالمحاسن ، بل انفردت وانعزلت واعتبرت أمرا مستغلا ذا كيان قائم بذاته ، وجعل للتفكير الجمالي منها مفهوما خاصا وقيمة معينة إلى جانب القيم الفنية الأخرى .

وقد تفوق اليوم الاحتمام بالنفايات والأقذار بجميع أنواعها على الرضا بالمقايح ، والتسليم بغياب الجمال . وينتهي هذا الافتتان بالمقاذر إلى قلب القيم قلبا مقصودا . وليس أدل على ذلك من ذلك الكتاب الساخر : « محاولة لالقاء نظيرة واسعة على المقاذر » الذي جعل فيه مؤلفه الأقذار شرطا للحياة حيث زعم أنها تنضج روح الحياة والنمو في اللغة ، والقوة ، والبيئة ، والمجتمع كله . وقد أدى الدفاع عن النفايات والأقذار إلى ما أسماه مؤلف خباثر العزيمية « عبارة المستفدرات » .

وإذا كانت هذه الظاهرة تؤلّل بأنها علامة التحرر ، فإنها تعبر عن الرغبة في العودة إلى الحياة الطبيعية الأصلية التي لا تعرف التفرقة بين النظافة والقذارة ، تلك

الفرقة التي فرضها المجتمع لانه يبدو أن استقذار الفائض إنما هو نتيجة الحضارة .
وواضح أن رفض هذا الاستقذار إنما هو رفض للقيم التي فرضتها الحضارة قسرا
وجبرا . ولكن اليس الفكر المعاصر الذي يقضى باغضاء العين على الأقدار يرجع الى
لعادة تقويم الأقدار والفضلات بعد أن كانت تعتبر عديمة الجدوى لفسادها وانحلالها
وتعفنها ؟ تأمل ما قاله الشاعر الفرنسي بودلير في هذا الصدد في قصيدة بعنوان
« الجيفة القذرة » :

لقد أوصلت ذكاء أشعتها على هذه الجيف والفضلات
وكانها تريد أن تنفضها في أنسب الأوقات
كما ترد الى الطبيعة مئات المرات
كل ما كانت تطويه في أحشائها من خيرات

والى جانب ما يشين المقاذر من قبح المنظر ، تفوح أيضا بالرائحة الممتنة ، وتثير
الاشمئزاز في النفوس .

والى هذه « الجيفة القذرة » تنتمي تماثيل سيسارى بلدتشين المصنوعة من
بقايا هياكل السيارات ، وبقايا الملوذ اللدائية (البلاستيك) التي استخدمها الدنبرج
وهذه البقايا والفضلات تنمو من عائلة البكتريا ولايعترها البلى . ونحن نأسف لأنها
تفقد القدرة على التخمر الذي يحللها بصورة سريعة وكاملة ، كما نأسف لانه لا يوجد
« حيوان أكل للعفن » يعيش على هذه المواد المدنية ولللدائية . والحق أن العفن الذي
كان فيما مضى علامة على القذارة أصبح الآن عنصرا مرغوبا فيه . وقد تغير مفهوم
القذارة في المجتمع الذي أصبح أنظف مما كان في أي وقت ، اذ لم تعد للقذارة أمرا
مستكرها . فنحن نصف الزكام بأنه زكام قذر اذا طالت مدته ، ونصف الانفجار
الذري بأنه نظيف اذا كان ضرورة محدودة زمانا ومكانا ، وأصبح مفهوم الشيء القذر
اليوم أنه الشيء الذي يدوم ويبقى الى ما لانهاية .

وهذا للتحول الذي يتسم بالتناقض الظاهري يفسر الشعور المزدوج إزاء مفهوم
الأقدار . فهذا المفهوم يجمع بين أمرين متناقضين ، منفصلين من الناحية التاريخية :
أحدهما إعادة تقويم للمقاذر التي كان الناس ينظرون اليها فيما مضى بعين الاشمئزاز ،
والثاني تحول هذا الاشمئزاز الى ضده حيث يميل الناس الى إطالة أمد للمقاذر الى ما
لا نهاية له . يضاف الى ذلك أن للمقاذر أصبحت جزءا لا يتجزأ من الكون . ويشير
بقا. النفايات على ما هي عليه وجعلها جزءا من النظام البيئي الى عدم الرغبة في تجديدها
وبالتالى عدم استهلاكها . وبذلك تصبح عبئا على البيئة لا مفر منه .

وفي إطار الاحتمام بالبيئة لم يعد العلاج لا تعانیه البيئة من أضرار وأخطار
هو مجرد العودة الى الحياة الطبيعية . ويرى البعض أن الحل المثالي هو تثبيت التطور
وجدهم بالذكر أن الدعوة الى « وقف النمو » ، ورسمية « المشغول » ، و « نصو

الصفر » ، تحصل بحالة الثبات والاستقرار التي نادى بها جون استيوارت ميل في القرن التاسع عشر . ولاشك أن الدعوة لتجنب الإفراط التي تتنادى بها كل هذه الأفكار تضفي شيئا من الحكمة على المخاوف التي تساور البعض بشأن المستقبل ، وهي مخاوف قد تبدو بلا مبرر ، ذلك أن التقسيم لا يمكن وقفه ، وبخاصة في عصر تقوم فيه التكنولوجيا الصناعية على أساس الاستغلال المنهجي للبحث العلمي . ثم اننا على مستوى الأمن الاجتماعي لا يمكن أن نحلم بوقف النمو . والحق أن الاهتمام بالبيئة يمكن أن يكون وسيلة لتنشيط للحياة الاقتصادية ، ويؤدي الى فتح سوق جديدة للمشروعات المتخصصة في تطوير المعدات الخاصة بمكافحة التلوث . ففي ١٩٦٩ باعت الشركات اليابانية المتخصصة من هذه المعدات ما يزيد قيمته على ٢٥٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ دولار ، وفي ١٩٧١ قدر الأمريكيون نمو المجتمع للصناعات البيئية الجديد بمعدل ٢٠٪ سنويا خلال السنوات الخمس القادمة ، وقدروا رقم مبيعاته في مجال حماية البيئة بنحو ٢٥٠٠٠٠٠٠٠٠٠ دولار . وقد ثبت أن الحد الكمي من النمو يؤدي إلى توسع صناعي جديد تدعمه الأموال العامة والضرائب الاستهلاكية . وقد ذكرت لجنة البيئة التابعة لمنظمة التنمية والتعاون الاقتصادي في ١٩٧٠ حول موضوع توطيد نوعية البيئة الطبيعية ما نصه :

« الحل لا يكمن في إلغاء النمو ، بل في اتباع نهج مفيد من النمو يقوم على التوزيع الحكيم لمواردنا الضئيلة ، ولا يكمن في إبطاء الانتاج بل في خلق آليات وتجهيزات جديدة قادرة على معالجة العوامل الخارجية التي لا تراعى الآن في اقتصاد السوق » .

هذا وخضاع العوامل الخارجية (الماء والهواء الخ) لمستوى للنظرية الاقتصادية يعد ضربة جديدة لنظرية الوفرة . وتفصيل ذلك أن الناس ظلوا زمنا طويلا يمتدقون أن للماء والهواء من العناصر التي لا نفاد لها ، وانهما بالتالي سلعتان مجانييتان . وبخاصة عند الذين يلوثنونها لأن القساء مخلفاتهم في البحر والجو لا يكلفهم شيئا ، ولكن اذا تحتم على رجال الصناعة والزراعة والهيئات العامة والخاصة أن يدفعوا ثمن التخلص من النفايات الضارة دخل حينئذ الهواء ، والماء ، والمكان ، في زمرة المنافع النادرة . ولذلك فانه متى أدخلت العوامل الخارجية في الحساب ، بمعنى تقويمها بالثمن ، أدخلها ذلك في مجال الاقتصاد أي في مجال الندرة . والمقصود بالندرة هو كل ما يقاس بالتكاليف والأثمان النسبية . ومن ذلك يتضح أن التلوث يحول إلى الندرة ما كان يعتقد من قبل أنه لا نفاد له ، لانه سلعة مجانية .

ولذا درسنا المنفعة أو الضرر مما لم يكن يراعى من قبل في الانتاج والاستهلاك أدى ذلك إلى النظر بين التفاؤل إلى النمو والتطور . وتبرز ظاهرة التلوث والفرق بين الوفرة والندرة . وهذه الأخيرة لا توجد في السلعة نفسها ، وإنما توجد في مجال تحويلها إلى الثمن الذي يرمز لها ، لأن كل سلعة تقوم بالثمن ، وبالتالي فان

المغالى والرخيص مقياسان لدرجة الندرة . ولا تعنى الوفرة شيئا سوى عرض السلع الرخيصة فى السوق .

وليس من قبيل الصدفة ان تحظى العوامل الطبيعية باهتمام خاص نتيجه تحويل العروض المجانية التى منحتها اياها الطبيعة كماء وهولم والمدن الى راس مال تجب المحافظة عليه . ومن دلائل هذا الاهتمام تلك التصريحات العديدة التى تشير باصرار الى أهمية هذه العوامل . ففى ١٩٧٤ عقدت الامم المتحدة مؤتمرا فى بوخارست لمناقشة مشكله السكان فى العالم . واعرب واضعو « تقرير طوليو » عن الامل فى وضع نظرية للمناخ ، ونشرت المصحف وثيقة لوكالة المخابرات الامريكية تتضمن بعض الآراء المتشائمة حول هذه المسألة . وهذا الاهتمام بالاحوال الطبيعية فى عصر يسيطر عليه العلم والتكنولوجيا يمبر بلاشك عن محاولات الطبقة الحاكمة التى تواجه بنفسها المشكلات المروعة المتصلة بالتلوث واستنزاف مصادر الثروة . وواضح ان الاضرار التى تجلبها الصناعة لا تقتصر على الطبقات المحرومة بل تمس الطبقة البورجوازية نفسها . ولم يساور لقلق كثيرا أفئدة الطبقة الأخيرة عندما قرأت التحقيق الذى أجرته لجنة قوانين الفقراء بوزارة الداخلية فى ١٩٤٢ بشأن الظروف الصحية للطبقة العاملة فى بريطانيا العظمى . ولكن فى ١٨٣٤ تخلص سكان مدينة مانشيستر البالغ عددهم ٧٠٠٠ نسمة من ٣٣ منشأة صحية كانت أنايبب التفرغ فيها تصب مياهها فى الشوارع . ويقول هانز ماجنوس انزرن برجر فى ذلك مستشهدا بما ورد فى هذا التحقيق : « لم يختر ببال أحد أن يتشام من مستقبل الصناعة بناء على هذه الحقائق . ولكن لم يتحرك أحد للدفاع عن البيئة إلا عندما تأثرت الظروف المعيشية فى الأحياء البورجوازية بالنتائج الضارة المترتبة على الصناعة » .

ولى جانب الشعور بالضرر الذى يلحق بالصلحة المباشرة ظهرت استراتيجية سياسية حقيقية تقضى بتقديم علاقة الانسان بالطبيعة على العلاقات الاجتماعية . وترتب على ذلك أن احتل تلوث ائاء والهواء المحل الأول من الاهتمام وتراجعت جميع المسائل المتصلة بالصراع الجماعى أو الطبقي الى المحل الثانى ، وأن أصبحت المسائل العاجلة لمباشرة هى المشكلات المتصلة بالحياة اليومية ، والمنحصرة فى تحسين نوعية الهواء والماء ، وإنشاء المناطق الخضراء ، والإقلال من الضوضاء ، واختصار وقت السفر . وشغلت مفاهيم « نوعية الحياة » أو « البيئة » وظيفة أيديولوجية ، وذلك بوضع نظرية تقول بأن السبب فى نظام العلاقات الاجتماعية يرجع الى علاقة الانسان المباشرة بالعوامل الطبيعية أكثر مما يرجع الى المبادئ التنظيمية للمجتمع . وأتاح موضوع الدفاع عن البيئة الفرصة « لتحديد » المتناقضات الاجتماعية برد كل الأحداث التاريخية الى أثر العوامل الطبيعية ، وبذلك لاكتشف العلماء معنى ذلك العلم الذى أقدمه إنست هيكل فى ١٨٦٨ وعرف فيه علم البيئة بأنه فرع من علم الحيوان الذى يختص بفراسة العلاقة بين الحيوان وبيئته .

ونحن بعيدون عما يحلم به بعض الحمقى من العودة الى حالة الرعى والزراعة الأصلية ، وهو الحلم الذى أغرى به التحول التكنولوجى^{١٠} والحق أن العودة الى الحالة الطبيعية الأولى التى يحلم بها البعض أو يعيدونها الى الأذهان لا يمكن أن تمسح الانجازات التكنولوجية كما يدل على ذلك ما يطالب به الشباب الناقمون على المجتمع الحالى ، فهم اذ ينتقدون بشدة المجتمع الاستهلاكى يطالبون - فى غطرسة وعجرفة - بكل مزاياه - بيد أن ما يقوله أنصار البيئة التقدميون للذين يحشدون كل موارد العلم والتكنولوجيا بغية تحسين أحوال المعيشة فى المستقبل قريب مما يقوله أنصار البيئة الرجعيون الذين ينادون بالعودة الى أحضان الطبيعة . ووجه الشبه بين الفريقين هو الشعور بالخوف من مجتمع يعجز عن اضعاء الطابع الانسانى على القوى الانتاجية ، وكلاهما يؤمن بأن الطبيعة غريبة عن الانسان ، خارجة عنه ، وهو أمر يهدد بالخطر فى نظر البعض ، فى حين يؤيده البعض الآخر ، وأن كان الجميع متفقين على أن الطبيعة شئ موضوعي (لا ذاتي) مطلق ، أى أنها منفصلة عن الانسان وليس هو جزءا منها . وهذه المواجهة بين الانسان والطبيعة تتجاوز دائرة الخلاف البسيط حول تغليب الظروف الطبيعية على العوامل التاريخية . وهذه حالة نفسية تنسم بالرجعية أدت بأشكال مختلفة وفى جميع العصور الى تعزيز الاعتقاد بوجود تفاوت بين الأجناس والشعوب والناس مرجعه العوامل البيولوجية أو الجغرافية التى تقرر مصائرهم وخصائصهم .

وإذا بدت الطبيعة غريبة عن الانسان منفصلة عنه فانها مع ذلك تخضع لتأثير الانسان ونشاطه . والدليل على ذلك أن البترول مادة ساكنة مخفية فى باطن الأرض لا تصبح « قوة طبيعية » الا بعمل الانسان الذى يستخدمها . والحق أن التاريخ الانسانى للطبيعة ينفى وجود حانة طبيعية خالية من تدخل الانسان ، لذ أن الطبيعة تتأثر دائما بالمعرفة الانسانية التى تبصر عن صلة الانسان ببيئته . ولقد كانت هذه الصلة « عضوية فى عصر الاغريق ، وميكانيكية فى العصر الكلاسيكى ، وسبرانية فى العصر الحاضر » . والمشاهد أن ظهور الحالات الطبيعية المتوالية (الصلة ، والسائلة ، والفازية) يستجيب لحاجات العصر ، ويتوقف على نوعية الملكات ، والمهارات ، والمعلومات التى يستغلها الانسان فى تسخير قوى الطبيعة . وهذه العملية هى التى تدفع حدود الطبيعة الى الوراء ، وتكشف للنقاب عن قواها الكامنة اللامتناهية . ولذلك فان البحث العلمى الموجه سوف يكتشف الموارد الطبيعية فى الأقاليم التى لم يتم ارتيادها ، كما أن ملاحظة الكتل المعدنية للصغيرة فى قاع المحيطات يزد من احتياطي المعادن فى العالم . ولاشك أن التكنولوجيا المتقدمة سوف تكشف اشكالا جديدة من للطاقة . وفى وسعنا أن نشارك دنيس جابور فى اعتقاده حيث يقول : « لذا فمثل الانسان الصناعى يوما ما فلن يكون سبب هذا الفصل هو الطاقة الصناعية ، ولا نقص المواد الخام » . وعلماء البيئة أنفسهم على علم تام بالطاقات الضخمة التى تنطوى عليها الطبيعة ، ولكن القوة

المخيفة للذرة من ناحية والنشاط غير المحدود للنفايات الذرية من ناحية هما اللذان يدفعان هؤلاء العلماء الى معارضة سياسة الطاقة النووية ، وليس الخوف من استنفاد الموارد الطبيعية هو الذى يستحوذ عليهم ، وإنما الذى يستحوذ عليهم هو الخوف من أن يصبحوا عاجزين عن التحكم فى الانتاج الثقافى للظواهر الطبيعية .

ونذلك فأننا نرى وراء الانجازات للبيئة المتعددة ، سواء منها ما يرى أن الطبيعة نحد من انتاج الانسان وما يرى أنها تزيد من انتاج الانسان بلا حدود ، تلك القضية الجوهرية وهى كيف يمكن التوفيق بين الحضارة والطبيعة . كيف يمكن إيجاد تحالف بين الانسان وبيئته الطبيعية ؟ لقد كان العلماء قبل الثورة الصناعية يتوددون الى الطبيعة تودد العاشق الذى يفازل محبوبته وجها لوجه ، محاولين كشف النقاب عن أسرارها المكتومة . وكانت صورة الطبيعة نفسها حينئذ تسترعى الأنظار . وفى القرن السابع عشر حذر « فسارى » من النظرة للثاقبة الى الطبيعة « الى درجة تنتهك فيها حرمة الطبيعة من خلال التعمق فى دراستها » ، ولكننا نجد - على العكس - أن نجاح الحضارة التقنية لم يتحقق الا من خلال استغلال ثروات البيئة الى حد الاستنزاف ، وأدت الأساليب الفنية الى تغيير وجه العالم عن طريق استخدام الأدوات بكافة أشكالها ، اذ أصبح كل شيء يستخدم كأداة : الأفكار ، والكلمات ، والأساليب ، والمؤسسات ، كلها أصبحت وسائل مختلفة لتحقيق أعلى درجة من القدرة والكفاية فى استغلال قوى الطبيعة . ومنذ عصر بيكون زاد التحكم فى قوى الطبيعة ، فتحوّلت العلوم والأساليب التقنية الى وسائل رهيبية تهدف الى السيطرة التامة على الطبيعة بما فى ذلك الطبيعة الانسانية نفسها .

والثورة التى نريد أحداثها فى معنى البيئة هى رفض استخدام البيئة حقلا للنشاط الآلى . ويجب أن لا نخدع أنفسنا فى هذا المجال ، فإن ذلك الرفض يتعارض مع منطق الرأسمالية التى أعمتها صناعة المنتجات للصناعية التجارية ، كما أنه يتعارض مع التفسير الضيق للنظرية الماركسية التى ترى أن العمل هو القوة الأساسية فى العالم . والحق أن هذين النظامين الاجتماعيين ، الرأسمالية والماركسية ، يختلفان فى الأهداف ولكنهما يتساويان فى معاملة الطبيعة على أنها هدف محض لنشاط الانسان وتأثيره وسيطرته .

هل يجب إذن أن تتحول الطبيعة الى هدف محض لسيطرة الانسان ؟ لقد قام ماركيز بتحليل المجتمع الرأسمالى المتقدم وختم تحليله بقوله : « لقد أصبحت التكنولوجيا هى الأداة الكبرى لتحويل الشيء المجرى الى شيء مائى الى أعلى درجة من الكمال والكفاية . وتدين هذه التكنولوجيا بقوتها الغالبة للمنطق العلمى الذى يميل بطبيعته الى تحويل كل شيء الى حقائق كمية ، فكل لها بذلك احراز النجاح » . ويفضى هذا التحليل الى اعتبار العلم أداة لاحراز السيطرة بكافة أنواعها ، واعتبار طريقة ومفاهيمه وسيلة لاختطاع الطبيعة والسيطرة على الكون . وللسيطرة على الطبيعة نظير مماثل على مستوى العلاقات الاجتماعية هو للسيطرة على الانسان نفسه .

رمعى ذلك أن السيطرة على الطبيعة ترتبط بالسيطرة على الانسان . وإذا استطعنا فك هذه الرابطة امكن لنا تخلص العلم والتكنولوجيا من أهدافها الجائرة . وحينئذ يمكن أن تتطور النظريات العلمية - دون أن تفقد طابعها العقلاني - في إطار تجريبي مختلف تمام للاختلاف (العالم الذى يميل الى السلام) . ونتيجة ذلك أن ينتهى العلم الى مفاهيم مختلفة . وإذا ظهر هذا العلم الجديد فهل يكف الناس عن اعتبار الطبيعة هدفا للسيطرة وبذلك تصبح شريكا كاملا للانسان ؟ يعترف ماركيز بأن تحليل العلم فى الوقت الحاضر يشير الى أنه « من المرغوب فيه أن تصبح الفيزياء كمية » على نحو ما ، وإن يعود الفلاسفة الضائبون (القائلون بأن كل شئ فى الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة) « ولا يريد ماركيز أن يجهر بهذا الرأى لأنه يخشى أن يتهم بالرجعية ، ولكن جرجين هابرناس يتهمه بذلك كما يتهم زملاءه فى مدرسة فرانكفورت - بنيامين ، وبلوخ ، وهور خيمر وأدرو - الذين يرون أنه « بدون بعث روح الحياة فى جثمان الطبيعة الراهنة وبدون العودة الى أحضان هذه الطبيعة لن يكون لدى الناس أدنى أمل فى تحرير أنفسهم » .

وعلى هذا النهج من التفكير الذى سارت عليه الرومانسية زمننا طويلا لا يتردد الفيلسوف الماركسى بلوخ فى مواجهه تهمة التفكير للاعقلاني الذى يكتنفه الضموض ، إذ أنه يضيف فى الواقع الى مفهوم الطبيعة ديناميكية كميّة مستندة الى تفسير رأى أرسطو فى المادة (١) تفسيراً يقوم على أساس مذهب وحدة الوجود (٢) . ونحن نعلم أن المادة فى نظر أرسطو ذات قوة كامنة تنتقل الى حيز الفعل عن طريق اصـور المختلفة التى تتشكل بها . وقد قال الذين يسميهم بلوخ الجناح اليسارى لاتباع أرسطو (لبن سينا وابن رشد) أن كل مادة لها صورة وكل صورة لها مادة . والصـور موجودة فى المادة بالقوة وقابلة للخروج من حيز القوة الى حيز الفعل . وعلى ذلك فالمادة تشتمل فى ذاتها على قوة الحركة كما تشتمل على تراكيبها (صورها) المختلفة أى أنها « طبيعة فاعلة » *Natura naturans* « تتحرك فيها القوى الكامنة نحو الصور الخارجية » فالمادة هى اذن حالة من حالات الوجود (مجرد قابلة الوجود) ، وهى فى الوقت نفسه ذات غاية تتحقق فى المستقبل عن طريق الصور المختلفة التى تتشكل بها .

وهذا الطابع النائي للذى تتسم به الطبيعة يجعل لها قصدا ، بالمعنى الظاهرى لهذه الكلمة . ويتجلى هذا القصد فى الظواهر والأشكال المختلفة التى تظهر بها الطبيعة كالشمس والمواصف وقوس قزح الخ .

وهكذا نجد الفيلسوف الألمانى يكتشف من جديد فكرة أزلية المادة ثم يذهب الى

(١) يطلق أرسطو على المادة اسم الهول (بفتح الاء وضـم الياء) وهى عند أرسطو مجرد قابلة الوجود فليس لها وجود حقيقى فى ذاتها وإنما تصير وجودا حقيقيا بوجود الصورة فيها (المترجم) .
(٢) هو المذهب القائل بأن الله والعالم حقيقة واحدة (المترجم)

اتحاد الانسان والطبيعة (طبقا لمذهب وحدة الوجود) ، وهو يذكرنا في هذا الصدد بما قاله ماركس : « وهكذا نجد أن المجتمع هو الذي يحقق الاتحاد بين الانسان والطبيعة . الطبيعة التي كونت للانسان ، والانسان الذي كون الطبيعة » .

وهذا الاتحاد بين الانسان والطبيعة يتطلب فهما جديدا للعلم وبالتالى علما جديدا وتكنولوجيا جديدة . ذلك أن العلم والتكنولوجيا اللذين ظهرّا حتى الآن بعيدان كل البعد عن التفكير في تحسين نوعية الطبيعة وادراك معناها الصحيح . ومن شأن الفكر الحاسب الذى يتركز على كل ماهو كمى أن يحول الى مادة كل ما يتصل به ويجمده . والماركسية لا تخلو من ذلك العمل . ويرى بلوخ الآن تيارا دافئا من روح التحرر وتحقيق العالم للمثالى المنشود ، وتيارا باردا تسيطر عليه الرغبة فى اخضاع كل شيء للتحليل والتجربة .

ولا يجوز من الناحية العملية أن نرفض كل منهج وعمل يتفق مع الجانب الكمى للكون الذى لا يمكن انكاره . بيد أنه يلاحظ أن النماذج الرياضية والوسائل التكنولوجية لا تدرك ولا تستخدم سوى جانب واحد من الحقيقة . وكما كتب جيرار روليه : « ان التكنولوجيا التى ترفض ترويض الطبيعة كما يروض للحيوان قد تصبح وسيلة للحالف الحقيقى معها ، وتعيد الاتصال بين الانسان والبيئة الذى بدونه تصبح كل مظاهر الطبيعة غريبة عن الانسان . ومما تقدم يتضح أن أرست بلوخ لا ينكر التجربة للتكنولوجية ، ولكنه يسلك فى نقد العلم والتكنولوجيا مسلكا يشبه مسلك روسو ، اذ يستنكر الظروف الاجتماعية والايديولوجية التى أفسدت المعرفة العلمية من الناحية التاريخية كما أفسدت استخدامها ولستقلالها . ولذلك يجب أن تهدف التكنولوجيا الجديدة الى ابراز المعانى الطبيعية للكائنات بحيث يصبح الانسان والطبيعة شريكين فى الانتاج ويمتلان مما على تحقيق العالم المثالى المنشود وتحسين نوعية البيئة .

لا شك أن الاعتقاد بأن الطبيعة فاعلة لامنفعلة يهيم أساسا لنظرة عالمية جديدة ، ويمتد الرغبة فى تغيير صورة العالم كما يفول سبرج مسكوفتشى . وليس المقصود بذلك رفض المظهر الكمى للطبيعة بل المقصود تغيير الطريقة التى تعامل بها الطبيعة . « ان للتكنولوجيا هي المظهر العنيف للمعرفة » ، هكذا يقول هيدجر فى تفسير الكورس الاول من مسرحية أنتيجون للشاعر الاغريقى سوفوكليس . وفى الوقت الذى أصبح فيه المجتمع الصناعى نموذجا عالميا لكل المجتمعات البشرية يتضح لكل ذى عينين فى الشرق والغرب وفى البلاد الرأسمالية والاشتراكية على السواء أن التكنولوجيا تؤدى الى غزو الطبيعة بطريقة وحشية .

ويفسر لنا التوسع العالمى فى استخدام أساليب العنف السبب فى مشروع تحسين البيئة للمدى يرفض الخضوع لحكم أى نظام من النظم الاقتصادية . وإن الاستقلال الذى أعلنه علماء البيئة نظريا منذ الانتخابات التشريعية الفرنسية فى

١٩٧٨ يعبر لنا هذه الرغبة في تجاوز الاشكال الحالية لكل من الراسمالية والاسترديكية . انه مشروع هائل لانه يتطلب تغييرا جذريا في الاتجاهات السائدة . ذلك ان المجتمع الصناعي يدين بنجاحه الضخم الذي لا ينذر الى تأكيد العنصر لموقفه . وهذا هو صميم التكنولوجيا باعتبارها عملا سابقا على كل تجارب الكائنات والاشياء ، اذ تبدأ التكنولوجيا باقباح الانسان أسلوبا خاصا في رؤية الطبيعة واستشعارها والاحساس بها . أما العالم البيئي فانه ينظر الى البيئة نظرة مختلفة ، ويماملها على قسم المساواة مع الانسان . انه يهدف الى استمرار التعاطف مع الطبيعة . وسبيله الى تعديل المعاملة التقنية للبيئة هو نبذ كل تطور غير طبيعي في المشروعات الانسانية ، واتباع التكنولوجيا اللينة أو المتوسطة ، ونبذ أساليب القهر . والقمع في معاملة الانسان . وتحاول المجتمعات البشرية في الوقت الحاضر حقن هذه النظرات الجديدة في التطور بجرات صغيرة كما يتجلى في الصبغة البيئية لكل برامج الأحزاب السياسية .

ولكن البرنامج البيئي الصحيح يتعارض مع الأيديولوجيات العامة للكفاية والربح بحيث لا يعد اصلاحا في ظاهر الامر . ويمكن بهذا المعنى أن يعتبر برنامجا ثوريا يخالف كل ما تعارف عليه الناس في الماضي ويؤذن بمستقبل جديد تظهر فيه خطوط مشروع جديد لمجتمع تسود فيه علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية مختلفة تماما عما تصرفه اليوم . والعلم بخاصة لن يكون عبدا للتكنولوجيا ولا رفيقا لها ، ولن يضع نفسه في خدمة انتاج مكثف لسلع مادية تكون غالبا عديمة القيمة أو مجرد مصدر للربح . وسوف يقف العلم بمعزل عن كل شيء ليعني بمعرفة الكون معرفة منزهة عن الفرض . وإلى جانب تجريد الطبيعة من النزعات المادية سوف تسود المجتمع الاستهلاكي نزعة روحية تؤدي الى تنشيط انتاج السلع الثقافية .

تري هل هذا برنامج خيالي أم برنامج جاد ؟ ان برنامج تحسين البيئة قد يكون مجرد اعلان برغبات تستعصى على التحقيق ، وألفاظ تعبر عن خيالات وأوهام . ولكن قد يكون أيضا برنامجا يتضمن الرغبة الصادقة في ارتياد طبيعة جديدة ذات روح ومعنى جديد ، برنامجا هائلا لتحرير قوى الطبيعة من قبضة السيطرة الوحشية . ومن هنا وجب أن نتحاشى خطر التحليق في سماء الأفكار السامية الجوفاء .

الإفسان

موضوعاً لكل العلوم

المقال في كلمات

دعوى

مشكلة الإنسان من أهم المشكلات المعرفية الإنسانية التي تعتبر مشكلات أولية ومتجددة باستمرار . وقد أصبحت هذه المشكلة أكثر حدة والحاحاً في العصر الحاضر مما كانت عليه في أي عصر مضى . ويدرك الكاتب هنا خمسة أساليب تفسر لماذا تعتل هذه المشكلة بالحلة والإحاح في الوقت الحاضر . ثم يقول أن بحث هذه المشكلة يتطلب الاستعانة بجميع فروع العلم ، لأن الإنسان عبارة عن ظاهرة فريدة في تعدد جوانبها ، ولذلك كان محتاجاً وموضوعاً لعلوم مختلفة يدرس كل منها جانباً أو قليلاً من الجوانب المختلفة التي تشتمل عليها الشخصية الإنسانية . ويستطرد الكاتب في سرد العلوم المختلفة التي تعنى بدراسة المشكلة الإنسانية ، وبدأ بذكر علم النفس الاجتماعي الذي يقع على الحدود المشتركة بين علم النفس وعلم الاجتماع ، وعلم الاجتماع الصناعي المتولد من التفاعل بين النظريات العلمية في كل من علم الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع ، وعلم النفس .

الكاتب : إيفجينى ميخائيلوفيتش بابوسوف

فيلسوف سوفيتي من روسيا البيضاء ، دكتورا في الفلسفة ،
١٩٧١ ، واستاذ ١٩٧٣ ، وعضو أكاديمية العلوم السوفيتية
بروسيا البيضاء ، مؤلفاته : دياكتيك التحليل والتركيب
في المعرفة ، مصك ، ١٩٦٣ ، الكانوليكية المعاصرة والعلم ،
منسك ١٩٧٤ ، الثورة العلمية والتكنولوجية ، منسك ،
١٩٧٣ الغ .

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب
والعلوم الاجتماعية ، ورئيس هيئة الألف كتيب ، بوزارة
التعليم ومدير دائرة المعارف بوزارة الثقافة ، سابقا

لم نتحدث عن دور السبرانية (السبرنيطيقا) في دراسة مشكلة
الإنسان ونموز علم الأرجونوميا أي علم العمل الإنساني ، وعلم التصميم
وهو مزيج من النشاط الفني والهندسة ، وعلم الاجتماع وعلم التاريخ ،
وعلم القانون ، وعلم الأخلاق ، وعلم النفس الاجتماعي ، وعلم الأحياء ،
(البيولوجيا) ، وعلم الوراثة ، وعلم الطب ، وعلم التربية
(البيداغوجيا) ، وأخيرا نتحدث عن دور الفلسفة في دراسة المشكلة
الإنسانية .

تدخل مشكلة الإنسان في باب مشكلات المعرفة الإنسانية التي تعتبر مشكلات
« أزلية » ومتجددة باستمرار . فقد كانت الأساطير والحرفات التي لا تحصى ،
والمذاهب الفلسفية ، والعقائد الدينية ، والنظريات العلمية ، والرؤى الخيالية ،
ثمرة الرغبة الجارفة من جانب الإنسان في معرفة نفسه ، ومعرفة ذاته وهدفه في
الحياة ، وعصيره ، ومستقبله . هذا فضلا عن النظريات الباردة ، والخيالات
البيولوجية (للتألية) ، والحقائق العلمية ، والأخطاء القادحة ، والمشروعات المبرنة ،

والخرافات الوضعية ، التي تقللتها الحضارة الإنسانية في سعيها الدائب عن « المرآة السحرية » التي تجلّي طبيعة الإنسان الحقيقية . وقد أسهمت كل للصور في هذا السعى الدائم ، واعتمدت كلها على تلك الشغور القليلة من الحقيقة التي جمعتها البشرية في المراحل الأولى من تطورها . ولا يستثنى من ذلك بحال عصرنا الحاضر الذي يعد أكثر الصور اثرة وثورية ، ولا يتميز عن غيره من الصور الا بحدة هذه المشكلة والحاحها .

ترى ماهي الأسباب التي تجعل مشكلة الانسان تمتاز بالحدة واللاحاح في عصرنا الحاضر ؟

أول هذه الأسباب أن عصرنا أصبح عصرًا للتجديد الثوري في العالم بأسره ، عصرًا للتحوّل الجذري في النواحي الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، مما زاد من أهمية العامل الإنساني في كافة مجالات النشاط البشري ، وعزّز بالتالي من قيمة الإنسان ، باعتباره الممثل الرئيسي على مسرح الأحداث التاريخية في كل المجالات الجوهرية ، مجالات الإنتاج والمجتمع ، والتطور ، والحياة الفكرية .

وثانيها : أن الثورة العلمية والفنية - ولعلها أقوى الظواهر في عصرنا - قد أفضت إلى تغييرات بعيدة المدى في المعطيات الفنية والتكنولوجية بحيث أصبح الإنسان الآن ممرضًا لمطالب نفسية ، فسيولوجية ، و أدبية ومهنية ، وفنية ، وثقافية في حياته العملية ، بدرجة لم يسبق لها مثيل . وأصبح هو أيضًا يطالب بالمزيد فيما يتعلق بتنظيم وظروف الإنتاج . ولكن مطالبه لن تتحقق على الوجه الأكمل الا اذا درست بعناية الجوانب المتعددة لدوره ومكانه للتغير في تطور الانتاج المعاصر .

وثالثها : أن تفاقم حدة الحياة الاجتماعية بدرجة مذهلة ، وسرعة معدل تطورها بشكل لا يصدق ، قد قلبا التوازن الذي استمر قرنا من الزمان في الحياة الإنسانية من الناحية الاجتماعية والاقتصادية ، والفنية ، والثقافية ، والبيئية . وكانت النتيجة الحتمية للواقع التاريخي الجديد هي تفاقم التوتر ، وبالتالي تفاقم امراض الكتابة ، والقلب ، والأعصاب ، والنفس ، وربما تفاقم الاورام أيضا ، مما أدى الى ضرورة اجراء دراسة جديدة تماما لقوى الجسم للبشرى ، والظروف المناسبة لتقويتها ، وكذلك اجراء دراسة جديدة للوسائل المناسبة لتوفير أسباب الوقاية العلمية والرشيطة لصحة الانسان باعتباره أسمى قيم للمجتمع .

ورابعها : أن سيطرة الانسان على بيئته الطبيعية أصبحت الآن أكبر بما لا يقاس مما كانت عليه في أى وقت مضى فيما يتعلق بالعوامل الجيولوجية ، والمحيط الحيوى

الذي تلوث بالنفايات للصناعية ، وتشجيع بالمواد الكيميائية ، واشتغاعات التآين (التحويل لى أيونات) ، مما يضر بصحة الانسان ، ويعرض مستقبله للخطر ، ويدعو لاجراء المزيد من الدراسة العميقة للخصائص والاتجاهات فى تفاعل الانسان مع البيئة : ودوره كعامل بيئى .

وأخراها . أن الطابع الحيوى الملح لمشكلة الانسان الحديث يمكن تفسيره بأن مختلف الكشوف الرياضية ، والسيرانية ، والطبيعية ، والكيميائية ، والبيولوجية ، وغيرها . قد أدت الى اختراع القذائف النووية ، والأسلحة الكيميائية والبيولوجية ، التى تهدف الى الدمار الشامل ، وتهدد حياة الأفراد والشعوب بأسرها ، بل بالخصارة ذاتها . ولذلك أصبح الآن من الأهمية بمكان توضيح دور للمعايير الاجته ساعية الأخلاقية فى تقويم سلوك الانسان ، ونشاطه اليومى ، وحياته الروحية والأدبية ، ومسئولياته نحو معاصريه ، ونحو الأجيال المستقبلية .

هذه الأسباب الخمسة (ويمكن ذكر غيرها) تبين مدى الحاجة فى الوقت الحاضر الى فهم مشكلة الانسان ، بطريقة علمية من جميع نواحيها وبطريقة تتسم بالطابع الانساني ، كما أنها تبرز الحاجة الى مناهج جديدة لمعالجة الظاهرة الانسانية ، وشئون الحياة للبشرية فى العالم المعاصر . والسمة الجوهرية لهذه المناهج التى تحتتمها طبيعة العصر هى تعقدها ، لأن الانسان الحديث يسعى لالتماس العون من الخارج أى من المجتمع والطبيعة ، ومن للمداخل ، لكى ينظر بعين الثقة والاطمئنان الى وسائل تحقيق أهدافه ومثله العليا .

وبالإضافة الى هذه العوامل الخمسة التى تشكل على وجه العموم سببها موضوعيا لزيادة أهمية معرفة الانسان نظراً وعملاً توجد عوامل أخرى تؤكد ضرورة دراسة الانسان على نحو أكثر تنوعاً وتعقداً ، ونخص بالذكر منها العلم المعاصر الذى سار بخطى جبارة الى الأمام ، ولكنه بالجملة يهتم بدراسة الانسان . وليس من شك فى أن مشكلة الانسان قد تحولت الى مشكلة عامة من مشكلات المعرفة العلمية ومشكلات العلم بوجه عام ، لا أقصد العلوم الانسانية وحدها بل العلوم الطبيعية والتقنية أيضا . وكذلك يصعب علينا أن ننكر أن اختلاف المعارف العلمية فى العقود القليلة الماضية قد ساعد على التخصص الضيق فى للعلوم الأخرى وبخاصة فيما يتعلق بدراسة الجوانب المختلفة - والجديدة أحيانا - لمشكلة الانسان العامة . وأخيرا يصعب علينا أن ننكر أيضا أن استمرار تقدم المعارف العلمية ، وسرعة التطور العلمى الذى دعت اليه حاجات البشر ، قد عزز الاتجاه الى اشتراك علوم متعددة فى دراسة الانسان بعمق ، بكل أساليبها وطرقها ومعلوماتها الخاصة . وكانت نتيجة ذلك كله ظهور علوم مختلفة بشكل لافت للنظر ، أحرزت نتائج عملية ملموسة فى دراسة الحياة الانسانية ونشاط الانسان ، وفى دراسة المناهج العلمية المعقدة لحل مشكلة الانسان باعتباره العامل الرئيسى فى الانتاج ، وباعتباره

هدفا للتعليم ، وظاهرة نفسية فسيولوجية أصلية ، ومحركا جوهريا للأحداث التاريخية وهكذا ..

هذا وتطور الحياة الانسانية من الناحية الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والعلمية ، والفنية ، والروحية ، في الفترة المرحية التي نجتازها الآن . ثم ازدياد أهمية العامل البشرى الذى لا يفصل عن هذا التطور ، ثم تقدم الانسان في معرفة ذاته ، كل ذلك ينعكس في النظريات العلمية ، والأعمال الفنية ، وللغرائب الأخلاقية . وهذا يعنى أنه يجب استكمال الجوانب التقليدية لمعرفة الانسان ، بعناصر جديدة ترتبط بالطابع الخاص للحياة الانسانية في الوقت الحاضر .

وإذا لم يكن ممكنا فيما مضى أن نخطو خطوة أبعد من دراسة العلاقة بين الانسان / والطبيعة ، والانسان / والمجتمع ، والانسان / والثقافة ، الخ ، فقد أصبح من الواضح الآن أن ذلك غير كاف في الوقت الحاضر ، إذ صار من المحتم أن نقوس في دراسة العلاقات المترابطة التي تزداد تعقدا باطراد ، مثل العلاقة بين الانسان / والعلم ، والانسان / والتقنية ، والانسان والمجتمع ، والأرض / والكون ، والانسان / والحكومة ، والانسان / والاتصال الجماهيرى ، والانسان / والسياسة . الخ ... ولكن الاهتمام ينصب دائما على للانسان في دراسة كل هذه العلاقات سواء كانت « قديمة » جرت التقاليد بدراسة العلم لها ، أو كانت « جديدة » لم يهتم العلم بدراستها الا حديثا ، وذلك باعتبار أن الانسان كان دائما هو للممثل الرئيسى في كل المسرحيات المعاصرة ، من اجتماعية ، وعلمية ، وتكنولوجية ، وبيئية . فالانسان هو ملتقى طرق البحث الكبرى في العلوم الطبيعية والتكنولوجية ، وكل المعارف العلمية المعاصرة ، وكثيرا ما تتقاطع هذه الطرق بعضها مع بعض .

هذه اذن هي الظروف التي تحتم علينا أن نتبع في دراسة مشكلة الانسان منهجا تلتقي وتتشابك فيه مناهج ونظريات العلوم المختلفة ، وتؤدى كشوف بعضها الى تعديل تطبيقات بعضها الآخر . ولناخذ على سبيل المثال علم النفس الاجتماعى الذى يقع على الحدود المشتركة بين علم النفس وعلم الاجتماع ، ففي هذا العلم تختلط مناهج البحث في كل من هذين العلمين . ومثل آخر هو علم الاجتماع الصناعى المتولد من التفاعل بين النظريات العلمية في كل من علم الاقتصاد السياسى ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس (بما في ذلك علم النفس الاجتماعى) ، ويبحث هذا العلم في محتوى وأهمية العامل الانسانى في مجال الصناعة .

وليس من غير المألوف في العلوم التي يرتبط بعضها ببعض والتي تنقل النظريات العلمية الى مجال التطبيق العملي أن تتضمن مراحل متعددة ، وأن تنتقل من العلوم الطبيعية الى العلوم التقنية ، ثم الى العلوم الاجتماعية ، مثلا . ولذلك نجد أن السبرلانية (السبرنيطيقا) اعتمدت على الأفكار الأساسية في نظرية الاحتمالات ،

ونظرية المعلومات ، والمنطق الرياضي ، ونظرية الحساب ، ونظرية الانسان الآلى . فاستطاعت ان تبتدع منهجا أساسيا جديدا لحل مشكلة الانسان ، هو المنهج السبرائى الذى يرى أن الانسان هو أشد النظم تعقدا . ولم يكن من الممكن أن يظهر هذا المنهج دون الاستعانة بالرياضيات والتكنولوجيا فى علم الانسان (الأنثروبولوجيا) . ولذلك نجد أن الأبحاث الأنثروبولوجية المجدية لم تصد الآن ممكنة ، دون الاستعانة بالطرق والوسائل الفيزيائية والكيميائية والرياضية ، وسلسلة كاملة من العلوم التقنية . أكثر من ذلك أن الاستعانة بالسبرائية فى الأنثروبولوجيا تناظرها الاستعانة بالأنثروبولوجيا فى السبرائية . واليوم ترى الأنثروبولوجيين يطبقون الطرق والوسائل للسبرائية على الانسان ، فيدرسونه بأقصى درجة من العناية ، وبكثير من التفصيل ، باعتباره نظاما وكائنا قائما بذاته ، مستقل الإرادة من طراز راق ، كما يدرسون الوظائف التى يعمل العلماء والمهندسون على نقلها إلى الانسان الآلى .

وقد ترتب على تداخل العلوم - وهو الأمر الذى تمتاز به المعارف العلمية فى القرن العشرين حيث تسرى طرق ومبادئ أحد العلوم إلى علم آخر مع لئمتائها غالبا إلى علوم يفرق بعضها عن بعض فى بداية نشأتها - أن التقت العلوم التقنية والأنثروبولوجية فى مجالين جوهريين من مجالات النشاط الانسانى ، هما : للعمل ، والاتصال ، ويتجلى ذلك بصورة مادية فى التنظيم الآلى لعمليات الانتاج ، وفى طرق الاتصال .

ويشير مثل هذا التطور بكمشوف جديدة عن الوسائل التى يمكن استخدامها فى دراسة الانسان ، بوصفه قوة انتاجية جوهريّة فى المجتمع . وقد درس علماء الاقتصاد السياسى هذا الجانب الأساسى من نشاط الانسان منذ زمن طويل وهم يرون أن العلاقة بين القوى الانسانية والقوى الانتاجية جزء من علاقات الانتاج . وقد أتاح لنا المنهج الاقتصادى أن نفهم للسبب فى أن الانسان حين ينتج مادة معينة فى مجال الانتاج المادى يمارس أيضا نشاطه الذاتى ، محققا ذاته فى النهاية . وإيضاح ذلك أنه كلما اصطبلح الانتاج بالصيغة الاجتماعية (الانسانية) تجلت طبيعة الانسان الاجتماعية وتطورت ونمت فى أثناء عملية الانتاج . والقضية الكبرى التى تثار تند هذا المستوى هى : كيف وبأى الطرق والوسائل يستطيع للانسان الذى يعد كائنا اجتماعيا واقتصاديا أن يسلم من آفة الجمود الذى يلازم نظام الانتاج ؟

ويتضح لنا شيئا فشيئا أن مثل هذه المشكلة المعقدة ذات الجوانب العديدة المختلفة لا يمكن دراستها بطريقة مجدية دون الاستعانة بالسبرائية وعلم النفس الصناعى والأرجونوميا (علم العمل) . وقد ظهرت هذه العلوم الثلاثة فى منتصف القرن العشرين ، وازدهرت بطريقة لافتة للنظر . ولقد أسلفنا لك القول عن

السيرانية ، ومنهجها في دراسة مشكلة الإنسان . • ولأن أحدك عن السمات الجوهرية في علم النفس الصناعي فأقول : إن هذا العلم يوصفه فنا « تقنيًا » (صناعيًا) يدرس الآلات ، والمعدات ، والآلات (الميكانيزمات) ، من زاوية الطالب التي تفرضها أساليب الإنتاج والتكنولوجيا على الإنسان ، ويوصفه علما « نفسيًا » يدرس الخصائص التي يمتاز بها فكر الإنسان ، وأحاسيسه ، وإرادته ، ولكن من زاوية خاصة هي معرفة مدى للتباين والتوافق بين الخصائص الفردية التي تتجلى في الطابع الشخصي للعمليات النفسية ، مثل : الإدراك ، والتفكير ، والذاكرة ، والانتباه ، وبين المهنة التي اختارها الفرد ، وما هي الوسائل التي يمكن التفرغ بها في تحديد وتنمية الاستعدادات المهنية ، و « روح » هذه الاستعدادات الى مستوى الطالب التي تفرضها التكنولوجيا في ذروة تطورها .

هذا ودراسة الإنسان كقوة إنتاجية ، وعلاقة هذه القوة مع القوى الإنتاجية المادية الأخرى (تقنية وتكنولوجية) في أثناء العمل ، تدخل ضمن علم جديد تمامًا هو « الأرجونوميا » الذي يمكن تعريفه بأنه « علم للعمل الإنساني » . • ويدرس علم للأرجونوميا قوى الإنسان في أثناء العمل طبقاً للمعايير النفسية ، والفسيولوجية ، والاجتماعية والاقتصادية ، التي يقاس بها جدوى وفعالية العمل الإنساني في ظل ظروف فنية معينة . • ويدرس هذا العلم - فوق ذلك - التكنولوجيا والأساليب الفنية ، باعتبارهما أداة مادية وأداة اجتماعية اقتصادية في الحياة العملية ، تقومان بمهمة تنمية وتغيير وظائف الإنسان النفسية الفسيولوجية .

ومن العلوم القريبة من الأرجونوميا علم التصميم ، وهو مزيج من النشاط الفني ، والهندسة . • ويعيد هذا العلم من الناحية النظرية علماً تطبيقياً في المقام الأول . وهو يدرس علاقة الإنسان بعالم « الطبيعة للثانية » أي عالم الأشياء التي يصنعها الإنسان بنفسه ، والعامل المهم هنا هو ظهور وتطور المعايير التكنولوجية والمالية في النشاط الإنساني ، وتطبيقها في عالم الأشياء التي صنعها للإنسان ، وتأثيرها المتبادل ، وبخاصة تداخلها في المسار التلي لنشاط الإنسان المادي تحت ظروف الإنتاج التي تتسم بالطابع التقني يوماً بعد يوم ، وأخيراً أثر المنتجات في نفس الإنسان ، أي في فكره ، ومشاعره ، وعلاقته مع العالم الخارجي المحيط به .

ولكن على الرغم من أن الإنسان يعد أكبر قوة إنتاجية ، وعلى الرغم من أنه ينتج القيم المادية عن طريق عمله ، فإنه يخلق القيم العقلية أيضاً . أكثر من ذلك أنه يبدو هو نفسه أسماً وأهم قيمة في المجتمع ، لأنه يتجه نحو تحقيق المثل والمبادئ العليا في كافة مجالات الحياة الاجتماعية . وهذا يعني أنه إذا أريد أن نفهم على الوجه الصحيح دور الإنسان كقوة إنتاجية رئيسية ، وكخالق للقيم المادية والعقلية ، وكأسى قيمة في المجتمع ، وجب توجيه المزيد من الدراسة العلمية لعملية التربية الاجتماعية

أو بعبارة أصح تلك العملية المعقدة المتعددة الجوانب التي تجعل من الإنسان عضوا سليما وناقما في المجتمع في ظل ظروف اجتماعية معينة وعمل تربوي موجه . ويتم بحث عناصر وجوانب هذه العملية في علم الاجتماع الذي يتخذ من الإنسان هدفا وموضوعا للبحث الاجتماعي . والإنسان كموضوع لعلم الاجتماع يدخل في مجموعة معينة من العلاقات الاجتماعية (المجتمع ، الجماعة ، للفرد ، الخ) . وبذلك يبدو أن الإنسانية يجمع بين كل هذه العلاقات في حقيقة ذاته .

ولتقدير درجة التربية الاجتماعية عند الفرد ، وأثرها المفيد في تنمية الإنسان ، يستخدم علم الاجتماع المعايير الأساسية الآتية :

(أ) غلبة المؤثرات الاجتماعية للبيئة (البيئة الاجتماعية خاصة) على البواعث الفردية .

(ب) درجة تدخل الفرد في شؤون البيئة عن طريق أعماله وسلوكه .

(ج) درجة النشاط الاجتماعي والتفاعل غير المتماثل بين الفرد والمجتمع (الجماعة) المتمثل في تبادل القيم العقلية والمادية ، والمعلومات الاجتماعية الخ . . ويمكن القول بأن النشاط الاجتماعي الفردي الذي تتاح له إمكانيات التطور والاثراء في مجتمع يرى أن الإنسان هو أقصى القيم ، يمتاز بما يلي : (١)

استعداد الفرد للتقاضي لسد حاجات الأفراد والمجتمع (٢) .

صدور الباعث على للعمل من داخل الفرد نفسه أو استرشاد الفرد في عمله بمعيار القيم التي يؤمن بها في قرارة نفسه (٣) .

تجاوز الفرد في عمله الحد الطبيعي أو أن يكون الجهد المبذول « فوق المتوسط » ، وأن يمتاز الفرد بروح الجهد ، ولئلا يبر ، وقوة العزيمة ، التي تحذوه الى بذل مجهود يسمو على المستوى الذي تقرره المعايير التقليدية (٤) .

الطابع الخلاق لذلك العمل الموجه كما ينبغي نحو نتائج جديدة وطرق جديدة ، وأساليب جديدة من السلوك الاجتماعي .

ويدرس علم الاجتماع الإنسان من حيث الظروف الاجتماعية لحياته ، وتطور أوجه نشاطه المتعددة ، وذلك بإيضاح أثر البواعث المادية التي تحدوه الى العمل ، والتي تختلف اختلافا أساسيا باختلاف مراحل العملية التاريخية . وبالاختصار يستخدم علم الاجتماع في دراسته نظرية فيلوجينية (١) أي نظرية تدرس العملية التاريخية

(١) Philogenetic : كلمة انجليزية جديدة يستعملها المؤلف لأول مرة ، ولا توجد في القواميس الانجليزية . وهي متحوة من كلمتين كلمة Philo ومعناها « سب » أو « يجب للبحث » وكلمة Genetic أي وراثي . والمعنى المراد انها نظرية تبحث في الوراثة (المترجم)

لتربية الفرد ونموه في مختلف بيئاته الاجتماعية والاقتصادية ، وتحلل الأنماط الاجتماعية وصلاتها التاريخية للمادية بالمجتمع والثقافة . وهذا يعني أن علم الاجتماع يقارب بل يمازج علم الاقتصاد السياسي والتاريخ من بعض الوجوه .

أما التاريخ فيدرس الإنسان من حيث نشأته وتطوره البشري من خلال الأشكال التاريخية لنشاطه المادي العملي . وهذا هو السبب في أن التاريخ لا يقف عند دراسة التطور الأنثروبولوجي للفردى ، بل يتجاوز ذلك الى دراسة الأشكال الانسانية الحقيقية للنشاط العملي . فضلا عن ذلك يهتم التاريخ ببيان أن نمو الفرد يتحقق في الزمان والمكان (وهما البعدان الوجوديان للكائنات) . ويحاول للتاريخ أن يبين العوامل والبواعث التي تحكم نشاط الناس (وللإنسان) ، وذلك بالإضافة الى بيان الحقوق التي يتمتع بها الفرد (أو تقيده) في انجاز الأعمال التي يمكن أن توصف بمقياسها ومجالها الاجتماعي بأنها أعمال تاريخية . ولما كان التاريخ يدرس الإنسان باعتباره موضوعا للعملية التاريخية فانه يقارب علم القانون .

وبما أن القانون هو مجموعة القواعد التي تضمها الدولة لتنظيم سلوك الأفراد فانه يجعل للإنسان مكانا في النظرية القانونية ، واذ كانت العلاقات التاريخية والصلات الاجتماعية المادية ترتكز على الإنسان فانه يجد نفسه موضوعا للقواعد القانونية التي تعكس الطابع الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع . وفي وسع الإنسان أن يتمرد على سلطان القانون اذا أصبح سيفا مصلتا على وجوده باعتباره كائنا بشريا ، أو سبها مسددا اليه يهدد شخصيته . ولكنه يستطيع - على العكس - أن يلجأ الى القانون ليحى نفسه من أعمال العدوان (عدوان للنظم القائمة وعدوان غيره من الناس) . ولكي يتسنى لنا أن نفهم عملية التربية الاجتماعية فهما كاملا (حيث يتحد علم الاجتماع ، والتاريخ ، والقانون) يجب علينا أن نرى كيف يساعد القانون على التنمية الاجتماعية لموضوع العملية التاريخية (أى الفرد) ، وكيف أنه (أى القانون) - نى استقلاله النسبي وتعامله المعقد مع المبادئ الاجتماعية والسياسية الحاسمة في المجتمع - يؤثر في تطور الوعي الفردي والطبقي كما يؤثر في العلاقات الشخصية مع المجتمع . ولما كان القانون يدرس القواعد القانونية التي تحكم سلوك الأفراد في نظم اجتماعية معينة فانه يقترب من علم الأخلاق الذي يهدف الى بيان ودراسة القواعد الأخلاقية المنظمة للسلوك الإنساني .

وعلم الأخلاق موجه الى الإنسان بصورة قاطعة ، باعتباره علما أدبيا يهتم بالأخلاق ومكانها في دائرة النشاط الإنساني . وهدفه هو معالجة النظام الذي أقامته الأخلاق كظاهرة اجتماعية ، ودراسة نشأتها وطبيعتها في نشاط الإنسان الفعلي . ولذلك فإن الطابع الخاص للأخلاق من حيث هي أداة لتنظيم السلوك الإنساني لا يمكن فهمه الا في

طروف حقيقية • هذا وجميع المشكلات الأخلاقية هي في النهاية مشكلات إنسانية •
ولكن يتسنى حلها يجب أن تقوم على فهم شامل للإنسان باعتباره « بشرا » •

هذا والتحليل التاريخي المادي للإنسان باعتباره موضوعا لعلم الأخلاق ، يتيح لنا أن نفهم العمل الأخلاقي والوعي الأخلاقي عند ذلك الإنسان • وتعميل ذلك أن العمل الأخلاقي يجب تقديره على أنه عمل شامل ، أي وحدة تشمل للهدف وتحقيق ذلك الهدف ، أي وحدة تشمل التصميم والانجاز • ولن يتسنى ذلك التقدير إلا إذا نظرنا إلى العمل الأخلاقي على أنه لحظة من لحظات النشاط الاجتماعي الشامل للإنسان • ومن الأهمية بمكان أن نعرف أن الإنسان مشكلة أخلاقية لا تفهم إلا عن طريق الممارسة ، أي عن طريق القوة التي يمارسها الإنسان في تغيير الطبيعة • والمجتمع وغيره من الناس ، وفي تغيير نفسه هو • ولكن التحليل التاريخي المادي للإنسان عن طريق اتفاق سلوكه أو علم اتفاقه مع أصول الأخلاق يرتبط ارتباطا وثيقا بدراسة الإنسان طبقا لمناهج علم النفس والطب وغيرهما من العلوم •

ولما كان الإنسان كائنا اجتماعيا لا يعيش في عزلة أمكن أن يكون محلا لدراسة علم النفس الاجتماعي الذي ينظر إلى الإنسان في ضوء سلوكه داخل الجماعة ، وفي ضوء علاقاته الشخصية مع الأفراد ، ولكنه ينظر إليه أيضا على أنه شخص يمتاز بالنشاط والحركة لا بالسكون والجود ، مع مراعاته بالضرورة لعامل الوعي والسلوك الفردي أزاء الظروف الاجتماعية لحياته • والطريقة التي تتيح لنا أن نتبين السمات الرئيسية في النشاط الواعي للإنسان في أوضاع اجتماعية معينة تتضمن اعتبارات متعددة • ولهذا كانت « غير خطية » (أي لا تسير على خط مستقيم) بأى حال من الأحوال • ويدرس علم النفس الاجتماعي تأثير العمليات الاجتماعية والنفسية على تنظيم وتطور السلوك الإنساني في مجال الانتاج المادي والعقل ، وفي مختلف النظم الاجتماعية والحركات الاجتماعية الكبرى • ويرى علم النفس الاجتماعي أن الإنسان كائن متكامل بتكوينه النفسي الاجتماعي ومختلف أوجه نشاطه • ويفضى التأثير المتبادل من كل هذه الأمور إلى عملية مباشرة معقدة • وعلى علم النفس الاجتماعي تقع مهمة دراسة الارتباط بين كل هذه الأمور •

على أن علم النفس الاجتماعي لا يمكن في كافة جوانبه الكبرى أن يطبق تطبيقا طبيعيا دون أن يأخذ في اعتباره أن الإنسان كائن بيولوجي كما هو كائن اجتماعي • وبعبارة أخرى أن سلسلة العلوم المترابطة تمتد من علم النفس الاجتماعي ، إلى البيولوجيا ، إلى علم الوراثة ، إلى الفيزياء ، ثم إلى الطب •

والإنسان ككائن بيولوجي موضوع للبيولوجيا التي تسعى لتحديد قوانين نموه المادي الأساسي • وتكن بعض الخصائص المميزة التي ينفرد بها الإنسان باعتباره كائنا

اجتماعيا ترتبط بخواصه الطبيعية والبيولوجية « المحضة » . وإذا سلمنا بأن الانسان كائن بيولوجي اجتماعي وحيث أن تحقق من العلاقة بين الجانب البيولوجي والجانب الاجتماعي حتى يتسنى لنا أن نقتدر على الوجه الصحيح الديناميكا المعقدة للارتباط بين مجموعة القوانين الخاصة بالجانب البيولوجي ومجموعة القوانين الخاصة بالجانب الاجتماعي (سواء أكانت كلتا المجموعتين متجاورة أم متداخلة بحكم تأثير كل منهما في الأخرى) . وعند سبر أعماق البنية الحيوية للانسان تدرس للبيولوجيا العوامل المتو. تغير من هذه البنية ، سواء على مستوى الجزئيات الدقيقة أو على مستوى المظهر الخارجي . ولكن من المهم أيضا أن نحدد دور العامل البيولوجي في الانسان الاجتماعي ، وتأثير البنية البيولوجية على الوضع الاجتماعي وشكل الارتباط بين هذين الأمرين . وهنا يتدخل علم النفس وعلم الأخلاق بحق . وتقارب البيولوجيا كلا من هذين العلمين ، ولكنها أدت في أثناء تطورها الى ظهور علم ثالث ، هو علم الوراثة .

وتكمن مشكلة علم الوراثة في تحديد القوانين التي تحكم الوراثة حتى يتسنى معرفة أسباب الأمراض وأعراضها . ولكن هناك جانب آخر لهذا العلم ينبغي نحو الأخلاق . وبيان ذلك أن التحكم الاجتماعي في التطور النهائي للنوع الانساني (السكان) ينطوي على احتمال الاحتفاظ بالوحدات المرضية التي تعليل من أمد شذوذ النوع الانساني في التطور الوراثي . ولذلك فإن المشكلة الوراثة تتخذ بعدا اجتماعيا فلسفيا وبعدا علميا ويرتكز حلها على الاستعانة بعدة علوم يتفاعل بعضها مع بعض ، ومن أهمها الطب والبيداجوجيا (التربية) .

ويعني الطب بتحسين حالة الانسان البيولوجية والاجتماعية في الأحوال العادية أو المرضية . ومهمته الأساسية دراسة العملية التي يمكن بها مكافحة الأمراض . ومن أهم خصائصه دراسة الظروف (الاجتماعية والمادية للحياة ، والإنتاج ، الخ) التي يحتمل أن يصاب فيها الانسان بوشكة أو بمرض . وتكمن مشكلة الطب الاجتماعية والفلسفية في معرفة الظروف المثلى المؤدية إلى الموقاية من الأمراض الخ .

والجانب العلمي والفلسفي في الطب هو الدراسة التفصيلية (مع مراعاة معطيات العلوم الأخرى ، وبذلك تكون الدراسة تركيبية وتحليلية) لطبيعة الانسان (بما في ذلك أشكال الأمراض المختلفة) رغبة في تحسين صحته . ولكن هناك أيضا جانباً أخلاقياً لبعض مشكلات الطب (ثقل الأعضاء الخ) يجب أن لا يغيب عن البال . وكل ذلك يدل على أن البعد للفلسفي للانسان أمر مشروع تماما فيما يتعلق بالطب .

والبيداجوجيا تدرس الانسان، كهدف للتربية والتعليم وتعتبره كيانا فرديا يتغير بالدراسة والتمهين (١) (الإعداد لمهنة من المهن) . ولما كان الانسان حين يندمج في النظام الاجتماعي يتمثل القيم التي يشتمل عليها هذا النظام (مادية وروحية)

وجب أن نعرف : كيف يتمثل هذه للقيم أو كيف يدركها ، ثم يطبقها ويضعها موضع التنفيذ . والمشكلة الكبرى في البيداغوجيا هي معرفة : كيف ينشئ الفرد فكره ، ونشاطه ، وكفاياته ، ويحقق هدفه ، وأيضاً كيف : يتعلم ، ويرقى بوعيته الأخلاقية ، وصفاته الذاتية ، وقولعد سلوكه في معاملاته مع المجتمع . وتتلخص مشكلات البيداغوجيا في : معرفة : هل التعليم وتنقي المعرفة يؤثر في القيم الشخصية (القيم الانسانية والمائلية الخ) . وهذه المسألة تحتاج إلى دراسة على مستويات متعددة ، لا على المستوى التربوي فقط ، لأنها تمس الاعتبارات السيكولوجية ، والاجتماعية ، والأخلاقية ، والجمالية ، وغيرها من الاعتبارات ، كما تمس الاعتبارات المحضة الخاصة بنظرية المعرفة . وفي هذا الضوء تقترب البيداغوجيا من الفلسفة ، والقانون ، والأخلاق ، وعلم الجمال ، وغيرها من العلوم المختصة بدراسة الانسان ، كل بوسائله الخاصة .

ومما يتقدم يتضح لنا أن الانسان عبارة عن ظاهرة فريدة في تعدد جوانبها ، ولذلك كان مبحثنا لعلوم مختلفة ، ويفرس كل منها جانباً أو قليلاً من الجوانب المختلفة التي تضمنت عليها الشخصية الانسانية ، ولكنه في الوقت نفسه يتجلى لعين الباحث المدقق بكل جوانبه ، أي بكيانه كله .

والانسان باعتباره كياناً قائماً بذاته هو مبحث للعلوم الطبيعية (لأنه مادي في جبره) ، كما هو مبحث للعلوم الاجتماعية (لأنه هو الانعكاس الفعلي للعناصر الانجماي الذي يعيش فيه) . ولكن إذا كانت العلوم الطبيعية (البيولوجيا ، والكيمياء والفيزياء) لا تهتم إلا ببيئته الطبيعية (وجوده العضوي) ، والعلوم الانسانية (التاريخ وعلم الاجتماع الخ) لا تهتم إلا بالكونونات الاجتماعية لشخصيته الانسانية . فان الفلسفة تهتم بالانسان بصورته المتكاملة (تسلم بوجوده العضوي) ثم فوق ذلك كله تتغلغل في طبيعته الاجتماعية .

ونذلك فان الفلسفة العلمية المبنية على معطيات العلوم الطبيعية (نظريات الوجود العضوي للانسان) تسلم بالأساس للبيولوجي للانسان ، ولكنها لا تفسر ذات الانسان طبقاً لذلك الأساس ، بل تقول ان الذات الانسانية توجد في العلاقات العادية بجملتها . وهذه الفلسفة تمكننا من فهم وتفسير نشاط الانسان ، وتطوره ، ووضعها الحقيقي . وتقول هذه الفلسفة أن الانسان هو طبيعة مفكرة وليس هو الطبيعة برمتها ، بل هو « طبيعة اكتسبت الصبغة الانسانية » في أثناء تاريخها . وان الرباط الذي لا ينقسم بين الانسان والطبيعة يتيح لنا أن ندرك أن الانسان قادر حقا على اقتحام الطبيعة (بنشاطه المادي) وأنه يستطيع للتمييز بين هدف المعرفة وتطبيقها . وفي رأي الفلسفة العملية أن حقيقة الانسان لا تمثل في مبدئه الروحي وهو الضمير ولا في كيانه الجسمي ، وان كان كلاهما جوهرياً ، ولكن حقيقته تجمع بين العنصر الطبيعي

والعنصر الاجتماعي ، بين العنصر الجسمي والعنصر الروحي ، بين العنصر الموروث والعنصر المتطور ، وذلك في أثناء حياته •

ان دراسة الانسان ككائن فعال وعاقل هي أكثر مشكلات الفلسفة إلحاحا • ومن الممكن حلها باللجوء الى معرفة الانسان معرفة متكاملة • وتزودنا الفلسفة نفسها بالمنهج الذي يجب أن يركز على أساسه التفاعل العلمي بين مختلف العلوم في دراسة الإنسان •

ت

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبي	العدد وتاريخه
● الذاكرة والتكهن في بيولوجيا نفسانية لفن العرافة بقلم : رولاند فيشر	Memoire et Prediction Pour une psycho-biologie de la divination Par : Roland Fischer	العدد ١٠٨ عام ١٩٧٩
● فرويد ومشكلة النظام الاجتماعي أو العودة الى توماس هوبز بقلم : دينا وميكايل وينشتاين	Freud et la problème social ou le retour à Hobbes. Par : Michael et Deema Weinstein	العدد ١٠٨ عام ١٩٧٩
● البيئة : نظرة مختلفة بقلم : لويس ارينلا	Ecology, a different perspective By : Louis Arénilla	العدد ١٠٤ عام ١٩٧٨
● الانسان موضوعا لكل العلوم بقلم : ايفجينى ميخائيلوفتش بابوسوف	Man as a subject of interdisciplinary studies By : Evgueni M. Babossov	العدد ١٠٤ عام ١٩٧٨

مطابع البهجة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٠/٣٨٥

نوفمبر ١٩٨٠ / يناير ١٩٨١

العدد الحادى والخمسون

— السنة الرابعة عشرة —



ديوجين

مصباح الفكر

مختويات العدد

الشركة العالمية

بقلم : شارل هـ . تاكي

ترجمة : امين محمود الشريف

المهزج والجنون

بقلم : باولو سانترو سانجيل

ترجمة : د . لطفى فطيم

تقليد روما للحضارة الهلينية
وقضية التقليد والامالة

بقلم : بول فنى

ترجمة : امين محمود الشريف

معالجة جديدة لفاعلية الكلام

بقلم : هوارد جيلز

ترجمة : محمد جلال عباس

رئيس التحرير

عبد المنعم الصاوى

لصية التحرير

د . مصطفى كمال طلبه

د . السيد محمود الشنيطى

د . محمد عبد الفتاح القصاص

عثمان نويه

صفى الذئب العزاوى

الإشراف الفنى

عبد السلام الشريف

الشركة العالمية

دعوى

المقال في كلمات

الشركة العالمية هي مؤسسة تجارية عامة تستند الى نظام المعلومات وتتخذ القرارات وتوجه السياسة العامة لفروعها التجارية التي تعمل تحت سلطات متعددة . وتختلف الشركة العالمية الحديثة عن سوابقها فيما يتعلق بكافة اوجه النشاط والتنظيم المفروضة عليها بحكم التقدم التكنولوجي الذي لم يسبق له مثيل ، ولقد كانت الحرب العالمية الاولى حافزا قويا للتطور اتقنى . وفي كل مرحلة من مراحل ما بعد الحرب حالت ذكريات المناجح التي ارتكبت باسم المبادئ السامية دون حدوث اذى حد من المصلحة والتوفيق يمكن ان يؤدي الى تقدم الانسانية . اذ ظلت روح المبدأ تفرق على علاقة الدول مع اعدائها السابقين ، وشتمل اوار الحرب من جديد بين حلفاء الاس . واصبح الحكم المطلق سياسة ثابتة بعد ان كان وسيلة مؤقتة للحكم . ومن راي نوبمان ارنولد ان اذعان الشركات

الكاتب : شارل . ه . تاكي

ولد في باريس عام ١٩١٢ • حصل على دبلوم المدرسة
• بحرة للعلوم السياسية • مستشار في الأعمال المالية
والتجارية الدولية وفي مجالات الاستثمارات • أصبح مواطنا
أمريكيًا منذ ١٩٤٢ وتولى عدة مناصب حكومية • له مؤلفات
عديدة

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون
• الآداب والعلوم الاجتماعية وسابقاً رئيس مشروع الألف
كتاب بوزارة

الخاصة للحكومة كان من الأسباب الرئيسية للحرب العالمية الثانية
ومن جهة أخرى يبدو أن تواطؤ هذه اشركات مع الحكومة في الدول الحرة
قد أضعف مد روح الحرص على المصلحة العامة • والحق أن السبب الرئيسي
للفضائح التي علفت باتحادات التعدين في الماضي يرجع الى تواطؤها مع
الحكومات •

وعن الشركات العالمية بعد الحرب العالمية الثانية يقول الكاتب أنه لولا حرية
التجارة لما أمكن الوصول الى مستوى لارفاهية الحال ، كما أن تبويب وتحليل البيانات
من أهم المستعذات التي أدت الى هذا • أن تبويب وتحليل البيانات يمكن المشروعات
من مواجهة المشكلات الناجمة عن زيادة تعقد للتكنولوجيا ، وعن ضرورة الاستفادة في
الانتاج من الخبرة المكتسبة من مجالات متعددة من المعرفة • وقد تلقت الشركات العالمية
أول دفعة لها من التوسع الذي حدث بعد الحرب قبل أن تسهم بنصيبها في التقدم
الاقتصادي • ومن الأسس التي قام عليها الرخاء بعد الحرب اتفاقات الاعارة والتأجير

وقت الحرب ، مما أدى الى تفادى أشعة الديون بين الحلفاء والمساعدة الاقتصادية التي قدمت للأعداء السابقين . ومن الممكن توضيح توسع الشركات العالمية بالأرقام لا بالكميات ، ولكن يجب التنبيه الى أن هذه الأرقام لاتمثل سوى جزء من المجموع الكلي .

ويقول الكاتب ان الطابع العام لظاهرة الشركات العالمية يكفى لتبديد الوهم بأنها أداة من أدوات الهيمنة . وعن الأمور التي تفرى بعضهم بالقول بأن الامبريالية هي آخر مراحل الرأسمالية أن يرى في نمو الشركات العالمية دليل على الاتجاه للمدمر نحو الاحتكار الصناعي . وهذا بند آخر من بتود العقيدة الماركسية والواقع أن هذا البند يؤدي الى نمط جديد من المنافسة يختلف عن النمط التقليدي ، ولكن له مثل للنتائج نفسها .

الشركة العالمية (١) هي مؤسسة تجارية عامة تستند الى نظام المعلومات وتتول اتخاذ القرارات ، وتوجيه السياسة العامة لروعها التجارية التي تعمل تحت سلطات متعددة . ولها هدف محدد وواضح ، هو تحقيق الربح من خلال إنتاج وبيع البسملع أو الخدمات . وربما كانت هذه البسملع أو الخدمات هي الحاسبات الالكترونية ، أو نظائر البيف (علم البقر) ، أو تنظيم وقت الفراغ ، وذلك تحت أسماء مختلفة مثل شركة أ . ب . م . أو ف . و ، مكنونالد ، أو نادي ابجر المتوسط .

ومنذ ثلاثة آلاف سنة كان التجار الفينيقيون وللأغارقة يبحرون بعيدا عن الشاطئ ، ويعيشون كالأجانب بين أهل دول المدينة (مدن لها صفة الدولة) . ثم قامت العصبة الهنسية (٢) ومدينة البندقية ، والأمراء التجار ، بتسيير قوافل تجارية عبر آسيا والصحراء الكبرى قبل أن تتولد دعائم الفكرة القومية في أوروبا بزمان طويل . وبعد عصر النهضة أسست شركات الهند المتمركزة في الأراضي المنخفضة وفرنسا وانجلترا قواعد أمامية في بلاد الملوك الأجانب . وعندما فقدت هذه البلاد استقلالها فيما بعد ظلت الشركات الزراعية والتعدينية والتجارية تربط بين الامبراطوريات الاستعمارية والمستعمرات التي لم تصبح قط وحدات قومية . وأخيرا أقامت الشركات الصناعية في القرن التاسع عشر - كشركة سنجر على سبيل المثال - فروعاً للإنتاج الآلي خارج حدود بلادها الأصلية . ومعروف أن التجارة في باب المال والائتمان كانت دائما تجارة دولية .

وتختلف الشركة العالمية الحديثة عن سابقتها فيما يتعلق بكافة أوجه النشاط والتنظيم المفروضة عليها بحكم التقدم التكنولوجي الذي لم يسبق له مثيل ، إذ توصلت الى ابتكار أعظم وسائل الإنتاج قديما ، واستطاعت بفضل طرق المعلومات واتخاذ القرارات أن تؤسس علم الإدارة الحديث . وفي الوقت الذي أبرزت فيه التكنولوجيا التطبيقية هذه الطرق والوسائل أخضعت للنظام الاقتصادي للنظام الرأسمالي ، وبذلك راحت الشركة العالمية ضحية نجاحها فأصبحت زبنة ذلك النظام الرأسمالي ، وصارت

في نظر الكثيرين رمزا لاستغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وخضوع الشعوب لسلطة
الإمبرياليين .

وفي الوقت نفسه تضاعف عدد الدول ذات السيادة في العالم ثلاث مرات ،
ولم تترك هذه الدول أى شبر من الأرض دون أن تبسط عليه سلطانها ، واعتدت على
حرية البحار ، والأفق الأعلى من الغلاف الجوى ، في حين اعتبرت حدودها مقدسة ،
وجعلت السيطرة الاقتصادية من أهدافها الكبرى . على أنه يجب أن لا يفوتنا أن هذه
الظروف ليست جديدة في تاريخ البشرية . ويمكن القول ان الشركة العالمية التي
تعالج المشكلات الاقتصادية على نطاق عالمي كانت بمثابة حل اضافي في هذا التطور
الأساسي ، فهي تقتحم علينا الارض التي ورثناها عن أسلافنا ، بل تقتحم حدود للدولة
الجديدة ذات السيادة . ولا يستطيع الدوليون القدامى أن ينفروا لها أنها رفعت من
جديد لواءهم المهجور ، كما أن أنصار القومية لايسعهم إلا أن يصبوا عليها وابلا من
اللعنات .

وكيفما كان الأمر فإن التهم الموجهة الى الشركات العالمية ، كالرشوة ،
والمضاربة في سوق المال ، والتهرب من دفع الضرائب ، ليست بحاجة الى اثبات .
وتتسم هذه التهم بطابع الغرابة والظرافة بحيث تثير اهتمام الجمهور ، كما أن
هذه الجرائم تتملق أهواء التحاميل على هذه الشركات ، ولكنها تحد من أوجه النشاط
العالمي لهذه الشركات ، فجعلتها بعيدة - برغم ما أحرزته من نجاح - عن القيام بالدور
الاجتماعي المقدر لها .

هذا والدراسة الآتية مستنفاة من عدد كبير من الوثائق التي نشرها كل من مركز
الشؤون الدولية (٣) التابع لجامعة هارفارد ، والمدرسة التجارية لحريجي هارفارد .
ومركز الشركات التجارية التابع للأمم المتحدة . والمؤلف مسئول وحده عن التفسيرات
والنتائج التي يتضمنها المقل . وإذا بدت هذه الأخيرة متعارضة مع مقاصد المروجين
لهذه الشركات العالمية فلأن هذه المؤسسات تتأثر بالملابسات التي نشأت فيها أكثر
مما تتأثر بأهداف هؤلاء المروجين . وقد تلتقي هذه الشركات - مع اختلافها البين -
عند هدف مشترك . مثال ذلك أن حافز الربح قد أدى بين الحربين العالميتين الى ظهور
نوع من الكارتل (٤) (اتحاد المنتجين منعا للمنافسة) يقضى على روح المنافسة والتقدم ،
في حين أنه يعد اليوم مسئولاً عن قيام الشركات العالمية التي سوف تكشف الأيام عن
المدى الكامل لما عسى أن تقدمه من خدمات .

منشأ التفكير النواحي التقنية

لقد كانت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) - كأي حرب من الحروب - حافزا قويا للتطور التقني . وفي وسعك أن تقول أننا ندين لها بالتقدم في محركات الطائرات ، والمواصلات اللاسلكية ، والكيمياء ، والجراحة ، والصحة ، وإدخال التحسينات التي لاتحصى على الآلات البسيطة التي اخترعها سيمنز ، وبيل ، واديسون ، والأخوان رايت . وفي الفترة التالية للحرب أصبحت تطبيقات الحرب حافزا للبحوث الأساسية التي بشرت بظهور العصر النووي نتيجة الجهود التي بذلها بلانك ، واينشتاين ، والامير لويس دي بروجلي . وادى فصل الغازات النادرة على يد جورج كلود الى فتح طرق جديدة أمام الديناميكية العضوية ، وعلم المصادن ، وإنشاء صناعة التبريد الجديدة ، واختراع كور توند وديبونت الألياف اللدائنية الأولى كما اخترع براون وفوري تربينات الغاز ، وأحدث باير وهوشت ثورة في صناعة الأصباغ والعقاقير ، وادخل بروكتر وجامبل ويونيليفر منظفات جديدة . وجعل القول أن الأسس التقنية لنهضة اقتصادية لاحد لها قد وضعت ، ولكن هذه النهضة سوف تقصر بالازمات والتدخلات السياسية العنيفة الناجمة عن روح العداء التي خلفتها الحرب للانسانية .

النواحي السياسية والاقتصادية

في كل مرحلة من مراحل ما بعد الحرب حالت ذكريات المذابح التي ارتكبت باسم المبادئ السامية دون حدوث أدنى قدر من المصالحة والتوفيق يمدن أن تؤدي الى تنهم الانسانية ، اذ ظلت روح العداء ترفرف على علاقات الدول مع أعدائها السابقين ، ويشتعل أرواحها من جديد بين حلفاء الأمم . يضاف الى ذلك أن الانتاج الزراعي الذي تضاعف ، بان الحرب تعرض لخطر المنافسة من جانب البلاد المحررة ، حيث لجأ كل من الفريقين الى حماية نفسه ضد الآخر . ثم ان الحدود الجديدة التي قامت على أنقاض امبراطورية النمسا والمجر القديمة حملت الدول الجديدة على انتماس النمو الاقتصادي عن طريق العزلة ، وادت قضية تعويضات الحرب وديون بعض الحلفاء قبل بعض الى الاخلال بموازين التجارة والمال ، وشجع ذلك أوهام الدائنين وأثار سخط المدنيين . وشعر بهذا السخط سكان المستعمرات الذين استغلهم سادتهم الاستعماريون ، وراحوا ضحية المنازعات التي نشبت بين هؤلاء السادة ، وأدى وجود طبقة هائلة لكن شيء وأخرى معدمة لامتلك أي شيء ، الى إثارة روح الأنانية بينهم ، أو زيادة مطالبهم .

وأصبح الحكم المطلق سياسة ثابتة ، بعد أن كان وسيلة مؤقتة للحكم ، لأنه كان في نظر الجمهور وفي مجال التطبيق الاقتصادي هو الوسيلة لخلق العمالة . وكان العالم للاقتصادي كينز هو صاحب هذه الفكرة . وساعدت الحماية الجمركية أحيانا على التعمم ، اذ قيل بأنه متى استخدمت المواد الرديئة الصنع محل المواد المتقنة الصنع شجع

ذلك انتاج المواد الصناعية ، وهيا - فوق ذلك - حجبا جديدة للحد من الواردات . ثم انهارت التجارة الدولية بعد فترة مؤقتة من التعمير واعادة البناء ، فهبطت بين سنتي ١٩٢٩ و ١٩٣٣ من ١٩٣٦ الى ١٢ بليون دولار في العام . واصبحت عوائد الصادرات غير كافية لسداد القروض والديون التي منحت لجمهورية ويمر الالمانية (٥) من قبل رجاك البنوك المفرقين في التفاؤل ، كما منحت لا بقى من النمسا والدول التي ورثتها . وتم تجميد هذه الديون أولا بواسطة الدائنين أنفسهم كلفتة يعبرون بها عن حسن النية التي وضعت في غير موضعها ، وثانيا بمقتضى الاجراءات التعسفية التي اتخذت لفرض الرقابة على النقد . وكانت هذه الاجراءات نديرا بايتزاز هتلر ، وتجارة الرقيق . وفوجئت السلطات المالية بهذه التطورات ، فغيرت سعر الحسم في غير اوانه ، وعجلت بالازمة التي نكهن بها الاقتصاديون ، وتفاقت هذه الازمة بانهايار وول ستريت (سوق المال الامريكية) ، وعمت البطالة ثلث القوة العاملة في الدول الصناعية ، وبدا النظام الرأسمالي محكوما عليه بالاخفاق .

وتتضح مسئولية المشروعات الخاصة في كل هذه التطورات المتتابة ، فقد سعى اصحاب هذه المشروعات الى تدخل الحكومة ، وبذلك اسهموا في القضاء على قوى السوق او - على الاصح - في اضطرابها . ونادوا بفرض الرسوم الجمركية حماية لصناعاتهم ، وفرض حظر على التجارة ، واتباع نظام الحسم ، كما ابدوا نظام رقابة النقد ، وتخفيض العملة بغية المنافسة . ثم أدرك اصحاب المشروعات الحرة ان هذه البدع المستعجلة تحد من آفاق المستقبل امامهم . ولكن التقدم التكنولوجي شجع آمالهم ، فسعوا الى انقاذ ما يمكن انقاذه ، فعمدوا الى كل الوسائل التي جعلها القانون في متناولهم ، وهي التشريع والتعاقد . ولجأوا الى الاحتكار القانوني الذي يحد من اتباع اساليب وطرق جديدة . وهو براءة الاختراع (٦) . لجأوا الى اتحاد المنجنين . وهو الكارتل .

الكارتل ، وبراءة الاختراع

في الاقتصاد القائم على حرية التعاقد يتأكد الحق الخاص في براءة الاختراع على حساب الهدف الاجتماعي ، الا وهو تشجيع الابتكار . ذلك ان الملكية الصناعية هي حل وسط بين المنافسة والاحتكار ، اذ هي احتكار خاص الى اجل معلوم . ولذلك يمكن التلاعب به بحيث يستغل لخدمة صاحبه ، لا لتطوير الاختراع نفسه . وبيان هذا التلاعب ان النصوص القانونية التي توضح هدف الاختراع يمكن استخدامها في مد اجل براءة الاختراع . ونظرا لان سريان مدة الاختراع يبدأ من تاريخ منح البراءة فان صاحب الاختراع يمكن ان يماطل فيؤجل تاريخ انتهاء البراءة الى ما بعد الاستخدام الاول لاختراعه بزمان طويل ، وبذلك يطيل اجل الحماية القانونية لاختراعه . ومن الممكن ايضا ان يلجأ الى طريقة اخرى غير قانونية هي الاحتفاظ بسرية اختراعه الى اجل طويل ، وذلك بنشر مواصفات غير كاملة لاختراعه ، وبذلك يحول دون تطوير الاختراع بعد تداوله بين الجمهور .

ويامتداد أجل امتياز الاختراع على هذا النحو يمكن استغلاله للحيلولة دون المنافسة بين المخترعين ، وذلك « بحسب » كل اختراع جديد . وبيان ذلك أن صاحب الاختراع يستطيع مثلا أن يجري أبحاثه ، ويسجل اختراعه ، ويحتفظ به لنفسه ، وبذلك يحبس اختراعه دون الاستفادة مما عساه أن يدخله منافسوه من تطوير على اختراعه ، وبذلك يحول دون المنافسة بين المخترعين . وعلى العكس من ذلك يستطيع هو اجراء أبحاث في تكنولوجيا منافسيه ، ويعمل على تطويرها ، دون أن يطلبهم على نتائج أبحاثه ، وبذلك « يحبس » هذه التكنولوجيا أيضا بالحيلولة دون ادخل أي تطوير عليها ، فهو في الحالتين يعلق باب التطور في وجه اختراعه هو واختراع غيره على حد سواء ، فلا هو أفاد ولا هو استفاد . وقد شاعت هذه الطريقة في فترة ما بين الحربين العالميتين في مجال الكيمياء العضوية والبترو كيمياء (كيمياء البترول) .

والحق أن مثل هذه الطريقة لم تستمر الى الأبد . وقد كان نجاحها خلال العقد الرابع يرجع الى عدة أسباب ، منها أن الظروف الصعبة حالت دون حرية الباحثين ، فاضطرتهم الى قصر اختراعاتهم على أرباب الأعمال الذين استظلوا بحمايتهم . ولكن السبب الأهم أن التكنولوجيا في ذلك الوقت كانت مقصورة على الاختراعات الأساسية . وكانت هذه قليلة العدد ، وبذلك أمكن احتكارها . ولكن لما ازدادت التكنولوجيا تعقدا ، وتشعبت في كثير من الاتجاهات الجديدة ، حال ذلك دون احتكارها بسهولة . بيد أن ذلك اقتصر على المستقبل ، أما الاختراعات في فترة ما بين الحربين فقد كانت بسيطة جدا ، بحيث أمكن احتكارها بشئ حث .

وفي أثناء هذه الفترة أمكن مد أجل احتكار المخترعات ، وساء استخدام براءات الاختراع ، ونجح ذلك في خدمة أغراض الاتحادات الصناعية (الكارتل) . وكان الذين « كتب عليهم الشقاء » في ذلك الوقت هم ضحية رد الفعل من جانب الشركات الكبرى . ازاء تقلص التجارة وهبوط القوة الشرائية ، فانقلب أصحاب المشروعات التجارية - التي خلقتها المنافسة - على السوق ، وتحسروا على « فوضى المنافسة » ، وانضموا الى معارضيتهم الاشتراكيين في التنديد « بقانون القسابة » ، ولكنهم رأوا في حرية التعاقد وسيلة للتكيف مع قلة الطلب على السلع ، كما رأوا أنهم إذا اتفقوا على تقسيم الأسواق بينهم واتباع نظام الحصص في الإنتاج ، وتحديد الأسعار ، أمكنهم حماية مشروعاتهم الحرة . ولكن حرية التعاقد لا يمكن أن تتوفر في الاتحادات الصناعية ، لأن هذه لا تستطيع البقاء الا في ظل الاكراه والارغام . وبدا لهم أن التقدم التكنولوجي هو الوسيلة المثلى لارغام الشركات الأجنبية الراغبة في الافادة من هذا التقدم ، على الانضمام الى هذه الاتحادات ، وذلك بمنح هذه الشركات تراخيص باستخدام التكنولوجيا الجديدة تتضمن فرض القيود المطلوبة بشأن الكميات الواجب انتاجها ، وتحديد أسعارها . وحينئذ يمكن تنفيذ « الكارتل » عن طريق رفع قضايا ضد الشركات التي تخالف نصوص الاتفاقية .

التوازن بين الحكومات والتنجين

كان منح الحق المطلق في احتكار الاختراع وسيلة فعالة من وسائل الإكراه في التكنولوجيات الخاصة وحدها ، إذ كان هذا مثالا وغراء في الوقت نفسه . ذلك أن احتكار الاختراع كان مثال الملاذ الأمين الذي يمكن أن يوفره تدخل الحكومة الشامل ، كما كان اغراء للشركات يحدد الى طلب ذلك الحق المطلق أو - على الأقل - الترحيب بمشاركة الحكومة طبقا لالتزام قانوني ، وغاب عن الشركات أن هذا الامتياز الجائر يسلبها حرية العمل . ذلك أنها حين تلجأ الى الحكومة لتحتمى بها من قوانين السوق . فإنها تفقد حريتها في التعامل مع الحكومة تعاملًا حرا خاليا من السيطرة الحكومية ، كما أنها تصبح شريكة للحكومة في أخطائها وسوء تصرفاتها . وبذلك انهارت دعامة التوازن الاجتماعي ، وخضع الاقتصاد لحكم السياسة طوعا لأمر الدين توقعوا أن تخدم الأخيرة المصالح الاقتصادية .

ويرى ثورمان أرنولد (٧) أن اذعان الشركات الخاصة للحكومة كان من الأسباب الرئيسية للحرب العالمية الثانية . وقد تختلف الآراء حول السبب الرئيسي بين الأسباب العديدة - المتصلة بالحماية الحكومية اتصالا يتفاوت قلة وكثرة - التي جعلت هذه الحرب أمرا لا مئناص منه . ولكننا نرى أن الصلة واضحة جدا - وبخاصة في ألمانيا - استعداد بعض الدول للحرب وبين اذعان القطاع الخاص للحكومة كمسبا لتأييدها . وبيان ذلك أن النظام النازي في سبيل ربط الشركات بالحكومة لم يكن باشتراك الشركات الصناعية في إنتاج أسلحته ، بل تعدى ذلك الى تمويق تسليح العالم الحر . فقد اتخذ - مثلا - من الاتفاقات الخاصة بمنح التراخيص للشركات الأجنبية وسيلة لمنع انجلترا وفرنسا من شراء المعدات البصرية العسكرية من الولايات المتحدة في ١٩٣٥ . وحتى معركة بيرل هاربور حالت هذه الاتفاقات دون تسليم المتفجرات الأمريكية الى بريطانيا العظمى ، كما لم تستطع الولايات المتحدة أن تنتج في وقت الحاجة مادة كربيند التنجستين (وهي من المواد التي تكسب السبائك صلابة) . ولا أن تنتج المطاط الصناعي ، وهو مادة استراتيجية حيوية ، بعد أن أوقفت اليابان تصديره من الشرق الأقصى ، وكل ذلك بسبب تدخل شركات أ. ج . فاربن وكروب الألمانية في مسألة احتكار الاختراعات . ومعروف أن الحافز لاستعدادات ألمانيا واليابان للحرب كان هو الرغبة في استقرار الاقتصاد ، وخلق فرص العمل من جانب الاتحاد الصناعي الحكومي الذي أطلق عليه اسم الجمع العسكري الصناعي .

ومن جهة أخرى يبدو أن تواطؤ الشركات مع الحكومة في الدول الحرة قد أضعف من روح الحرص على المصلحة العامة . فقد جنح اتحاد الصناعات البريطاني الى "اتحادات الإجبارية" ، غير مبال بالخطر المبشر لهذا الاجراء ، وأوصى بتكوين اتحادات "دولية لاستغلال المواد الخام ، وحيد حزب العمال البريطاني هذا العمل كخطوة وسيطة نحو تحقيق الاشتراكية ، وأدت هذه الأهداف الكبرى الى إهمال المشكلات الملحة . وفي فرنسا أحدثت الاتفاقات الإجبارية ارتباكًا في صفوف الجمهور ، وساعدت على الركود

الاقتصادى فى وقت عصيب • ولم تنجح الولايات المتحدة - برغم عدم ميلها الى اتحاد الشركات - من عدوى الكارتل ، فأضفت اصبغة القانونيه على اتحاد الصناعات بمقتضى قانون الانشاش الوطنى فى ١٩٣٣ • ولكن ما ترتب على ذلك من القوضى والاضطراب وصودر حكم المحكمة العليا بإلغاء هذا القانون أدى الى تردد السياسة الامريكه عشية الحرب العالميه الثانيه •

واخيرا يبدو أن جرائم اتحادات أرباب الصناعات كانت من الأسباب الرئيسيه لهذه الحرب ، فقد عاقت الحاجز التجاري الخاصه التى أقامتها هذه الاتحادات ما بدنته الولايات المتحدة من جهود لاستعادة حرية التجارة ، كما أن برنامج كوردل هل للاتفاقات التجاريه لم يكف - على عظمته - لعقد اتفاق تجارى يحول دون وقوف العالم على حافة انهاويه • ثم ان الاتفاقات التى عقدتها البلاد الفنيه بشأن المواد الخام جعلت الحكومات الاستبداديه تدعى أنها مجحفه بها ، وأعطتها ذريعه لاثارة مشاعر الجمهور • وسارعت الاتحادات المناهضه لسيطره المانيا الى استقلال البلاد التى غزتها بطريقه علميه ، وممارسه سياسه إبادة الجنس البشرى • وكانت هذه الاتحادات قد توصلت الى عقد اتفاقيات بشأن مقايضه السلع ، مما قضى على التجارة الدوليه قضاء مبرما • وأدت سياسه مناهضه الساميه الى ارتكاب جريمه لا تنفرد أدت فى النهايه الى القضاء على النظام النازى ، وقيل للشعب الألمانى ان هذه المناهضه هى وسيله لحمايه الاقتصاد الألمانى أى المجمع الصناعى السكبرى من سلطات التمويل الدوليه • ولكن الأوامر التى ترسبت فى الأذهان عن فاعليه اتحادات المنتجين وعدم التصدى لنقد هذه الاتحادات أدى فى البلاد الديمقراطيه نفسها الى ارتكاب بعض الأخطاء الخطيرة كحظر تصدير البترول الى ايطاليا مما جعلها ترتدى فى أحضان المانيا ، وكحظر تصدير خرده الصلب الى اليابان ، مما أدى الى معركة بيرل هاربور •

والحق أن السبب الرئيسى للفضائح التى علقت باتحادات المنتجين فى الماضى يرجع الى تواطئها مع الحكومات • فما أغرب أن تنتقل هذه الفضائح أيضا الى وريثه هذه الاتحادات أى الشركات العالميه التى تعد سمعتها الرئيسيه هى شهرتها بمعاداة الدوله :نقوميه •

الشركات العالميه

بعد الحرب العالميه الثانيه

على الرغم من أنه يصعب على المرء أن يكون موضوعيا فى حكمه على عصره فإنه لا يوجد أى عذر لاغفال التغير الهائل الذى عكب الحرب العالميه الثانيه • فبعض الدول لا تزال تنتهك حقوق الانسان ، ولكن لا أحد منها يجزئ اليوم على تحدى سلامه هذه الحقوق صراحة • ثم ان النمو الاقتصادى مستمر برغم الشكوى من أنه أبطأ أو أسرع مما ينبغي • صحيح أن الرخاء الجديد لا يزال معرضا للخطر ، وأن الاقتصاد العالمى مهدد ثانيه بالعلاجات الزائفة لمشكله البطالة بعد ثلاثين سنه من التقدم نحو حرية

التجارة التي لولاها ما كان يمكن الوصول الى مستوى الرفاهية الحالي ، ولكن ربما كان أفضل وقاية لهذا الاقتصاد هو الحركة العالمية التي تعكس في مجال المشروعات نهضة تقنية ، واقتصادية ، وسياسية ، مخالفه تماما لما حدث في الماضي .

تكنولوجيا جديدة

لقد فقدت المعلومات الخاصة التي عرفت بأنها أساس الفساد في الماضي قوتها في التكنولوجيا الجديدة التي تركز على عكس ذلك تماما ، أي تركز على معلومات منشورة على أوسع نطاق . ولم تعد الملكية الصناعية حجرا محجورا يحظر دخول أي اختراع جديد في عمليات الانتاج التي تتنوع بصورة متزايدة . ففي كثير من الحالات عم استخدام الاختراعات الاساسية كما هو الحال في عملية تبويب وتحليل البيانات التي بدأت في الأصل كوسيلة مساعدة في سلاح المدفعية . يضاف الى ذلك أن الطرق الجديدة في الادارة والانتاج أصبحت أوسع قاعدة من أن تكون حكرًا كبراءة الاختراع . ذلك أن انتيجاج في ميدان الأعمال التجارية يتوقف على عوامل دقيقة كالخبرة في المؤسسات انتيجارية ، والإلمام بفر الادارة ، ومعرفة السوق معرفة تقوم على العلم ، كبا تقوم على الملدس أيضا . ولم يعد في وسع أي انسان أن « يجس » الاختراعات ، بل لقد اسنردت براءات الاختراع دورها الايجابي ، فأصبحت تشجع الابتكار . وعلى الرغم من أن المشروعات معرضة للتجسس الصناعي أو التقليدي البسيط فان بقاءها مرهون بالدخول في حلبة المنافسة من أجل استخدام المنتجات .

وعلى أية حال فان اختصاص الوكلاء الأجانب باستخدام اختراع ما ، وقصر ذلك الحق عليهم ، لم يكن سوى وسيلة مؤقتة . ذلك بأن استغلال العمليات الصناعية المباشرة هو دائما أربح وأفضل . متى أمكن ذلك . والذي حدث الآن بالفعل هو أن التقدم في وسائل النقل والمواصلات قد جعل استغلال العمليات الصناعية تحت الاشراف المباشر لصاحب المشروع . فترى الطائرة النفاثة تنقل المديرين الى أي مكان يحتاج الأمر فيه الى المراقبة والإشراف ، في حين أن التلفون أو التلكس يجعلهم على اتصال بالمركز الرئيسي في الوطن . وفي الوقت نفسه أصبحت أجور النقل أرخص نسبيا مما يسر تفريق العمليات الصناعية وتنظيمها في مكانها بتقسيمها الى مراحل متعددة ، وتوطين المصانع بالقرب من مصدر المواد اللازمة ، أو بالقرب من السوق ، وفقا لما ينظر من عوائد الأرباح . وهكذا نرى أن الأسلوب الجديد في إدارة الأعمال يستعاض بالتوسع عن الاختصاص .

دور المعلومات

يعد تبويب وتحليل البيانات أهم المستحدثات التي أدت الى هذا التغيير الأساسي . فالمشروعات الحديثة لا يمكن أن تنفذ عند حد التطبيق المتكرر لصيغة قيمتها الأساسية هي الاحتكار ، بل يجب أن تجمع بين عدد كبير من شذور المعلومات

التي تصف البيانات الفنية ، وعوامل الانتاج ، واحوال السوق . ثم ان التوسع الجغرافي من شأنه أن يضاعف وينوع المعلومات المخزنة ، ويجعل ارسال التقارير الملونة بالألوان المحلية ، عن طريق البريد البطيء ، أمرا غنيا مهجورا . فإضافة المثقوبة أولا ، ثم الترانزستورات ، ثم الأشرطة المغنطيسية ، ثم الدوائر المطبوعة . ثم الجذاذة العالمية الآن ، كل ذلك يساعد على تسجيل وتخزين واسترجاع وجمع شذوَر البيانات المطلوبة . وفي الوقت نفسه فإن المعالجة الكهربائية - سلبية وموجبة - تختصر عناصر المعلومات الى أحد هذين الأمرين : نعم ، أولا ، وهذا النظام الثنائي يحمي المشروعات من خطر القموض .

ولذلك فإن تبويب وتحليل البيانات يمكن المشروعات من مواجهة المشكلات الناجمة عن زيادة تعقد التكنولوجيا ، وعن ضرورة الاستفادة في الانتاج والادارة من الخبرة المكتسبة من مجالات متعددة من المعرفة ، كما يمكنها من النهوض بتلك المهام الاقتصادية التي بدأ في الماضي أنه يصعب النهوض بها ، كهمة تكييف الانتاج مع الندرة النسبية لرأس المال ، والعمل ، والمواد اللازمة في مختلف أنحاء العالم ، ومع أذواق وامكانيات العملاء على اختلافهم . وأهم من ذلك أن تبويب وتحليل البيانات يستطيع - بالجمع بين نتائج التكنولوجيا الجديدة والتوسع المكاني - أن يضع المشروعات على حدود عدد من العلوم ، حيث يرجى أن يحدث الابتكار ، وأن يؤتي ثماره . ولاشك أن منهج البحث القائم على الاستعانة بمعطيات العلوم المختلفة هو الطريق الأمثل للتكنولوجيا المناسبة . تلك التكنولوجيا المؤدية الى الاقتصاد في سلسلة العمليات الصناعية المتعددة فقط بل أيضا ذلك الاقتصاد الناجم عن الجمع بين عوامل الانتاج على أساس من المعلومات والبيانات اللازمة . ثم ان ما يمكن عمله سوف يتم عمله تحت ضغط المنافسة ، متى سمحت الظروف الاقتصادية بذلك .

المناخ السياسي والاقتصادي بعد الحرب

تلقت الشركات العالمية أول قوة دافعة لها من التوسع الذي حدث بعد الحرب ، قبل أن تسهم بنصيبها في التعمق الاقتصادي . وخلافا للانكماش الاقتصادي الذي حدث فيما بين الحربين سجل الانتاج العالمي نموا مطردا بمعدل ٣٪ لكل فرد في الفترة من ١٩٤٩ الى ١٩٧٥ ، في حين زادت الصادرات العالمية بمعدل سنوي قدره ٧٪ (١) . ومن الأسس التي قام عليها الرخاء بعد الحرب اتفاقات الاعارة والتأجير وقت الحرب ، مما أدى الى تفادي أزمة الديون بين الحلفاء ، والمساعدة الاقتصادية التي قدمت للاعداء السابقين ، والاتفاقية العامة للتعريف الجمركية والتجارة (الجات) ، والمعونة الخاصة بالتنمية الاقتصادية . وقد دعت الوفرة المتنامية في الأسواق السابق أعمالها الى توطيد المشروعات الأجنبية .

(١) : تحرير انتاجية ، والحياة ، والاعتماد المتبادل ، الجات ، جنيف ، ١٩٧٧

ويرجع السبب الأكبر في هذه الوفرة إلى السياسة المنيجية الثنائية لما اتبع قبل الحرب • ولكن الحكومات أسهمت أيضا - كرها لا طوعا - في توسع الشركات العالمية • ولا شك أن مشروع مرشال (١) كان مثالا استثنائيا للسخط ، ولكن المزايا التي محت فيما بعد للاستثمار المباشر ، وبعبارة أخرى تشجيع تصدير رأس المال ، وانشاء فروع للشركات الأمريكية في البلاد الأجنبية ، نشأت عن رغبة الكونجرس في رفع عمءه المعونة الأجنبية عن كامل الميزانية الفيدرالية • ثم إن حرب فتنام أدت إلى المعج في ميزان المدفوعات الأمريكي ، وبذلك مولت سوق الدولار الأوربي الذي أصبح متوافرا بدرجة تكفي لتمويل الاستثمار الأمريكي المباشر في الخارج ، بعد أن قرر الرئيس جونسون الإبطاء في تصدير رأس المال •

وأخيرا فإن الدافع إلى توسع الشركات العالمية كان هو القيود التي خضعت لها هذه الشركات في وطنها ، وإحتمالها بامر مستقبلها • وحقيقة الأمر أن هذا التوسع كان نتيجة استراتيجية دفاعية • ذلك أن التنفيذ الصارم لقانون مكافحة «الترست» (٨) بعد الحرب حال دون أن تبلغ هذه الشركات ذروة نموها في وطنها ، ودفعها إلى البحث عن هذا النمو في الأسواق الخارجية • ولم تستطع هذه الشركات أن تحقق هدفها عن طريق التصدير وحده ، لأن احتمال العودة إلى نظام الحماية الجمركية كان قائما دائما • يضاف إلى ذلك أن الحكومات التي أصبحت من كبار العملاء للشركات كانت تفضل أن تختص بطلباتها الشركات المستخدمة للقوى البشرية الوطنية • وقد أدت طلبات الحكومة الكثيرة إلى ضرورة تعيين ممثلين محليين دائمين • وكان هؤلاء الممثلون مطلوبين أيضا لأداء الخدمات التي تعقب المبيعات • وبدون هذه الخدمات ما كان يمكن لمنتجات التكنولوجيا المتقدمة أن تجد سوقا لها • وأخيرا فإنه متى أصبحت اشركة عالمية سار مناسوها على أثرها ، وحذوا حذوها ، لا لمسايرتها فحسب ، أيضا كوسيلة وحيدة للاحتفاظ بمركزهم في الإنتاج المحلي (٩) •

أرقام قليلة

يمكن أن نوضح توسع الشركات العالمية بالأرقام لا بالكميات • ذلك أن القياس يفتضى التحديد • ولما كانت الشركات العالمية ذات أبعاد عديدة تعدر تصنيفها إلى فئات تمكن المقارنة بينها • وخير ما يوضح لنا ذلك هو أرقام الشركات المتمركزة في الولايات المتحدة (١٢) • ولكن يجب التنبيه إلى أن هذه الأرقام لا تمثل سوى جزء من المجموع الكلي •

كانت قيمة الاستثمار الأمريكي المباشر في البلاد الأجنبية أي قيمة الفروع الأجنبية للشركات لا تزيد على ٧٢٨ بليون دولار في ١٩٣٧ و ١١٣٢ بليون دولار في ١٩٤٨ • ووصلت هذه القيمة إلى ١٧٦ بليون في ١٩٧٦ أي بزيادة ١٥٠٠٪ • والحق أنه يجب أن ندخل التضخم في حسابنا • ولكن الزيادة تعد مع ذلك هائلة ، فضلا عن أنها محسوبة طبقا للقيمة الدفترية (المثبتة في دفاتر الشركة) في حين أن القيمة السوقية

(١) « تقرير عن الاستثمار الدولي » منظمة التنمية والتعاون الاقتصادي ، باريس ، ١٩٥٠

كانت أعلى من ذلك بكثير في ١٩٧٦ . وهناك بعد آخر للشركات العالمية في مجال الاقتصاد ، توضحه المقارنة بين مبيعاتها الاجمالية . وارقام الصادرات العالمية : ففي ١٩٧٥ بلغ اجمالي الصادرات العالمية ٨٧٥ بليوناً ، في حين وصل رقم اجمالي المبيعات الى ٤٥٨ بليون دولار ، وهذا بنسبة لفروع الشركات العالمية الامريكية التي هي جزء من الاستثمار الأمريكي المباشر في البلاد الاجنبية . ومن بين ال ٤٥٨ بليوناً ٣٢ بليوناً تشمل بعض الصادرات الى الولايات المتحدة (بلغت جملة الواردات ٩٨ بليوناً) ، و ١٢٥ بليوناً ذهبت الى دول انعام الثالث ، و ٣٠٢ بلايين قيمة مبيعات محلية .

الاتجاه العام نحو الشركات العالمية

لقد وردت هذه المقارنات وامانها في كتاب « التحدي الأمريكي لمؤلفه ج . ج . سرفان شريبر » . ويبدو أنها تؤيد أن الشركات العالمية دليل على الهيمنة الأمريكية . وقد سادت هذه الفكرة دائماً في المأثورات الاقتصادية التسميية ، وان كانت تخالف الحقيقة . والدليل على ذلك تلك الدراسة التي قامت بها منظمة التنمية والتعاون الاقتصادي ، وسجلت فيها أنه في سنة ١٩٦٦ بلغت جملة الاستثمارات المباشرة غير الأمريكية بالخارج أكثر من ٣٥ بليون دولار ، بالإضافة الى ٥٥ بليون دولار جملة الاستثمارات الأمريكية (١٧٦ في ١٩٧١) . ويلاحظ أن ال ٣٥ بليون دولار المذكورة تتضمن ارقام الشركات المتمركزة في إنجلترا ، وفرنسا ، وألمانيا واسويد ، وكندا ، واليابان ، فقط . ولم تدخل الدراسة في حسبها بعض الشركات العالمية مثل شركة البترول الايرانية القومية ، وشركة يونيليفر ، وفيليبس ، ونسل ، وبتروبراس ، التي تراوح الدخل العام لكل منها بين ٥ بلايين دولار و ١٧ بليون دولار ، كما لم تدخل في حسابها عدداً كبيراً من الشركات العالمية الصغيرة المتمركزة في البرازيل ، والمكسيك ، وتايوان ، وهونج كونج ، وغيرها من البلاد المتقدمة وغير المتقدمة (١٢) . وقد أجريت دراسة أخرى (١٣) تناولت بنسبة الاستثمارات الأمريكية الجديدة قد انخفضت في السنوات الأخيرة . ولذلك كان من المحتمل كثيراً أن تنبؤا الشركات العالمية غير العالمية مكن الصداقة يوماً ما .

العودة الى فكرة الهيمنة

ان الطابع العام لظاهرة الشركات العالمية يكفي لتبديد الوهم بأنها أداة من أدوات الهيمنة . والحقيقة أن أشهر الأمثلة لتدخل الولايات المتحدة المشوب بالهيمنة فيما يتعلق بالشركات العالمية الأمريكية هو اقامة الدعوى على بعض فروع هذه الشركات ، لمخالفة قوانين مكافحة الترسن ، والتجارة مع الأعداء . وقد أثار هذا التدخل سخط الحكومات الأجنبية التي ارتكبت على أرضها هذه المخالفات . ولكن هذا التدخل الحق ضرراً بليغاً بالأداة المزعومة لهيمنة الولايات المتحدة ، وهي طريقة غريبة في تقويم الأداة عن طريق تحطيمها ، وآخر الدواء الزكي . وعلى الرغم من أن هذا التصرف يبدو متناقضاً في ظاهره ، فإن له سابقة قبل الحرب ، كانزال رجال

البحرية الأمريكية في أمريكا الوسطى بقصد حماية شركة الفواكه المتحدة التي كانت وزارة العدل الأمريكية تسعى في الوقت نفسه لحلها . والحق أن مصلحة الشركة العالمية تتلاقى في عدة نقاط مع السياسة الخارجية للدولة التي نشأت فيها هذه الشركة أصلا ، كما تتلاقى مع سياسة الحكومة المضيفة ، وإن هذه الحكومة تهتم اهتماما كبيرا إلى درجة لاتصدق بتنسيق سياستها في صورة تعليمات مطردة لشريك يتقوى الربح . وواضح أن الشركات العالمية تختلف عن نظام الكارتل الذي ساد قبل الحرب . ولذلك فانها تستطيع أن تتعامل مع الحكومة على أساس الاستقلال ، دون أن تخضع لسيطرتها ، لأنها ليست وليدة الحكومة ، بل هي وسيلة للتخلص منها .

وعلى الرغم من أن ذلك واضح كل الوضوح فإن خرافة الامبريالية لا تزال سائدة . ومن الطبيعي أن تنشأ الشركات العالمية السعوية للربح في الولايات المتحدة ، حيث كانت هذه الشركات أوسع الشركات نطاقا ، وأشدها رغبة في رخاء الأسواق الخارجية التي غذتها بما دفعته من ضرائب ، وأشدها تعرضا في الوطن لقيود القوانين الخاصة بكافة الترسات . ومع ذلك فلا يرى الجمهور ما يعجبه في هذا التطور التقائي لتلك الشركات ، بل يرى فيها مؤامرة تحقق نبوءة لنين الذي قال إن الامبريالية هي آخر مراحل الرأسمالية .

منافسة جديدة بدلا من التركيز الصناعي

ومن الأمور التي تقرى بعضهم بهذا القول أن يرى - مثلا - في نمو الشركات المالية دليلا على الاتجاه المدمر نحو الاحتكار الصناعي . وهذا بند آخر من بنود العقيدة الماركسية . ولكن للمواقع أن هذا النمو يؤدي إلى نمط جديد من المنافسة يختلف عن النمط التقليدي ، ولكن له نتائجها نفسها وتبدو هذه النتائج بوضوح في دراسات مركز هارفارد المبنية على نظرية ريموند فرتون بشأن الدورة الانتاجية . ويبان ذلك أن كل خطوة تنهضها الشركة للدفاع عن مركزها بعبور حدود جديدة ، أو باستعادة قدرتها على الكسب عن طريق تصميم منتجات جديدة ، تؤدي إلى منافسة جديدة . ويمكن إثبات هذه النظرية بتحليل الانتاج العالمي من البترول ، والسيارات ، والألومنيوم ، الذي يشترك فيه عدد من الشركات يزداد باطراد (١٥) . وليس أدل على هذه اللامركزية التي لايفسرهما النموذج التقليدي ولا النموذج الماركسي من تعدد أشكال السيارات ، وانتشار المواد الصلبة (المعدات الميكانيكية) والمواد اللينة (البرامج والمعلومات) التي ينتجها كل جيل جديد من الحاسبات الالكترونية من صنع شركة أ . ب . م .

وللتنافس المتزايدة أثر في العمالة . وإيضاح ذلك أن أخلاق أحد المصانع في مكان ما يعد دليلا على عدم اكتراث الشركة العالمية باستقرار العاملين ، وسيلها إلى تصديرهم إلى البلاد ذات الأجور المنخفضة ونقلهم من بلد إلى بلد دون أدنى اهتمام . وترد الشركات على هذه التهمة بأن منشأ ذلك هو طبيعة العمل في هذه الشركات ،

التي تقضى بتقديم الصالح العام على المصلحة الفردية . ولما كانت هذه الشركات « تسعى » بالربح وحده فانها تخلق نظاما يهتم في الواقع بالعمالة والتقدم الاجتماعي .
يدلك على ذلك ما توفره الشركات من فرص العمل في المجالات التي يسمح لها بالعمل فيها ، كمجال معالجة البيانات (تنسيقها وتبويبها وتحليلها) ، والبتروكيماويات ، والانشاءات الميكانيكية ، وغيرها . ويدلك على ذلك ايضا ما لهذه الشركات من تأثير غير مباشر على الصالة ، ناتج عن تأثيرها على التجارة الدولية .

الحماية الجمركية في وضع حرج

يمكن أن نقول عن الشركات العالمية ما قاله باسطنبول عن حرية التجارة ، وهو انه اذا أمكن الانسيان أن ينسبر غوز فواندما الخفية قل اهتمامه بميوبها السطحية .
وليس هذا من قبيل المصادفة ، لأن للشركات العالمية جزء لا يتجزأ من حرية التجارة بعد الحرب . ذلك أن الشركات العالمية قد تعلمت الاستغناء عن الحكومة ، خلافا للكارتل القديم ، وللشركات المحلية المحضة ، ورات في تنوع بيئتها ، وابتكار منتجات جديدة ، وسيلة للمنافسة اجدى من استجداء حماية الحكومة . والواقع أن الشركات العالمية تتحاشى الارتباط بالحكومة ، لما تعرفه جيدا من أن توثيق الصداقة بين أحد فروعها واحدى الدول القومية يضر بصلوات الفروع الأخرى مع الدول . ويهيم قوة التماسك في بنائها . هذا والشركات العالمية لاتخشى المنافسة الأجنبية لأنها جزء من هذه المنافسة (١٦) . وأكبر الظن أن الشركات العالمية حين برهنت على عبث الحواجز التجارية مهدت الطريق أمام السوق الأوروبية المشتركة ، وغيرها من مناطق التجارة الحرة . واذا سلمنا بالتعسف في استخدام الحماية الجمركية وخطرها المستمر علمنا أن الشركات العالمية ذات ميزة خاصة ، وهي أنها تقيم ضد الحماية الجمركية متراسا من اللامبالاة .

هل يصح القول بأن هذه الفوائد تتلاشى أمام ماتركبه الشركات من المضاربة في سوق العملة ، والتهرب من الضرائب ، وتخصيص شطر كبير من أموالها للتكاليف والأرباح ، كما يؤثر تأثيرا بالغا في مالية الدولة ؟ الجواب عن ذلك أن هذه التهم قد طاش سمعها وخاب مرعاها . ذلك أن لجوء الشركات الى التهرب من الضرائب هو رد فعل طبيعي للتدابير التي تتخذها الحكومة ضد الصالح العام كالتضخم ، والمخالاة في الضرائب . واذا أصبح من سلطة الشركات أن تنبه الحكومة الى ضرورة منع التضخم والتخفيف من عبء الضرائب فإن المواطنين الذين يعنيه الأمر بصورة مباشرة لن يكون لديهم أى داع للشكوى .

وسول سلام

الحق أن كل من يتحدى الحماية الجمركية يعمل من أجل السلام . وانك لتجد أن أقوى الشركات مضطرة الآن الى خدمة الوفاق السياسي لأنها ستكون أول ضحايا الصراع ، وذلك خلافا لما سبقها من الشركات التي تشجع التسليح وتؤيده . ومن عادة

الشركات صانعة السلاح ، مثل شركة لوكهيد ، أن تحتفظ بمصانع انتاجها في بلد واحد ، وقد تنساق وراء الرغبة في جني المزيد من المكاسب ، برشوة الموظفين عن طريق الوسطاء الذين تسوقهم الصدفة . أما الشركات العالمية الحقيقية فلا تجازف بتعرض نفسها للفضيحة التي تجلبها مثل هذه التصرفات على مؤسساتها الدائمة ، ولذلك تراها - بدلا من تشجيع الحرب بأى وسيلة - تسعى لبث روح التفاهم بين الدول ، ستوظف أفرادا من جنسيات مختلفة . وقد أدرك جوبن ورايت (١٧) منذ زمن طويل العلاقة بين حرية التجارة والسلام . وكان الأخير يتعرض دائما للخطر متى فرضت القيود على الأولى . وتسهم الشركات العالمية في الوفاق السيامي بين الدول المتحضرة ، بالمساعدة على تحرير التجارة في المنتجات الصناعية ، وذلك يجعل الحماية الجمركية عديمة الجدوى في أى قطاع تنجح فيه هذه الشركات . والحق أن سحابة الخطر (١٨) لا تخيم على أفق الشركات العالمية ، بل تخيم على أفق للزراعة التي لا تحظى بالحماية الجمركية ، كما تخيم على أفق العلاقات مع الدول الشيوعية حيث لا يزال وجود هذه الشركات حذقا استثنائيا .

الشركات العالمية والمعلومات

وصفة القول أن الشركات العالمية التي هي وليدة معالجة المعلومات خاضعة لقيود المعلومات الحرة . فهي ترفض الاحتكار في الميدان السياسي والاقتصادي على السواء ، ولكنها تخضع لسيطرة الرأي العام الواسع الاطلاع ولا يسعها الا أن تضع معلوماتها في خدمة المجتمع .

وقد أصبح الرأي العام في كثير من البلاد ، لا السياسة التي تنتهجها حكومه واحدة ، وهو اعامل الرادع لهذه الشركات ، بسبب علانية تصرفاتها ، فاليابان والمعلومات التي تستخدمها متداولة بين الجمهور ، والتقارير التي تقدمها للحكومات المضيئة ، والهيئات الدولية ، مناحة للباحثين ، وكل سر من أسرارها تفشيها الصحافة سريعا ، وقد استعاضت هذه الشركات عن الخضوع لسيد واحد بالخضوع لساير اخلاقية متعددة بتعدد الحكومات المضيئة ، وللمعايير الصارمة التي تسرى على كل شخص اجنبي في أى مكان . وان ما تحرص عليه هذه الشركات عادة من تجنب الفضائح لدليل كاف على أن الانحرافات الجديدة ليست بلا مسوغ أو مبرر . وعندما تحدثها درافع غير سليمة الى الانحراف كما حدث في شيبي فان العقاب ينزل بها سريعا ومدمرا .

ومن جهة أخرى فان العلانية الاضطرارية للشركات العالمية تجعلها أداة من الدرجة الأولى في نقل التكنولوجيا . وهذه ميزة ايجابية تضاف الى حسابها عند تقدير قيمتها الاجتماعية ، لأن نقل التكنولوجيا هو مفتاح التقدم الاجتماعى ، سواء كانت القضية هي محاربة الجوع أو إعادة دورة الملوثات أو خلق فرص العمل . وفى ذلك يقول المثل الصينى المتداول على لسان صيادى الأسماك : « خير أن تعلم الناس الصيد ، من أن تصدق عليهم بسمكة » . وليس ثمة من هو أصالح لهذه المهمة من الشركات التي

تستعين بمعطيات العلوم المختلفة ، ولديها من المال ما يمكنها من تحمل نفقات العديد من التجارب اللازمة لإنتاج تكنولوجيا تتناسب مع احتياجات الانتاج وظروفه (١٩) وليس هناك من هو أكثر منها اضطرارا الى نشر التكنولوجيا بسبب دورة الانتاج أولا ثم بتعليم أفراد لا يستطيع هذه الشركات أن تحتفظ بهم في خدمتها الى الأبد . ولكنهم سوف يتولون توصيل الطرق والرسائل الفنية الى أقرانهم ، كما يتولون توليد الحوافز التي بدونها تصبح هذه الطرق والرسائل عديمة الفائدة (٢٠) .

والغد ؟

وإذا علمت أن الشركات العالمية - كما هو الحال الآن - مستقلة عن الحكومات ، وبذلك تتحاشى عيوب الكارتل ، وإذا علمت أنها تضطلع بمسئولياتها دون اللجوء الى الرأي العام ، وبذلك تنظم أمورها بنفسها ، وإذا علمت أنها ينقل التكنولوجيا نقلا يكاد يكون آليا ، أدركت أن الخطر الأكبر لا يكمن في توسعها بلا حدود ، وانما يكمن في تحديد أوجه نشاطها . ولقد أسلفنا لك القول بأن هذه الشركات قد عزلت - أو على الأقل عزلت نفسها - عن أهم مجال لتلبية حاجات الانسانية الأساسية ، ألا وهو مجال الزراعة ، وبوجه أعم مجال انتاج المواد الأساسية القابلة للتجديد . وهذه المواد هي قمة الاحتياجات التي ذكرتها الأمم المتحدة ، وعبر عنها فاسيلي ليونتييف (٢١) . ولذلك كان من أوجب الواجبات الملحة على الدول المسيطرة نقل التكنولوجيا ورأس المال اللازمين لإنتاج هذه المواد الى أشد الدول فقرا . والآن لقد أصبح واضحا لكل ذي عينين أن الدول التي تعمل وحدها ، أو بالتعاون مع غيرها ، قد منيت بالهزيمة ، بعد جيلين بذلت فيهما الجهود ، في « وضع ثمرات الحضارة في متناول الجنس البشري كله » ، وعلى هذه الدول أن تعترف بهزيمتها ، أو تتحرر من خوف السيطرة الذي حملها على عدم الاستمانة بالشركات العالمية في اصلاح الأراضي . ويقترح مركز الأمم المتحدة للشركات العالمية أن تطرح هذه القضية على بساط البحث والمناقشة .

والآن يطالنا هذا السؤال : إذا استطاعت الشركات العالمية أن تساعد الحكومة على أداء بعض وظائفها الأساسية فهل يجعل بهذه الحكومة أن تتعاضد عن ذلك ، بحجة أن هذه الشركات تهدد سياساتها القومية ؟ الحق أن كل شيء يتوقف على نوع السيادة الذي يحتمل أن يسود في المستقبل ، فإذا كانت هذه السيادة للدول المستقلة فإن الحكم المطلق الذي تمارسه معظم هذه الدول هو ممكن الخطر ، بحيث نرجو كما قال توينبي (المؤرخ الانجليزى المشهور) « أن تعمل الانسانية على تطهير العالم من هذا الحكم ، قبل أن تناح له الفرصة للقضاء على الانسانية نفسها » . وإذا كانت هذه السيادة للدولة عالمية عظمى فإن مثل هذه الدولة لن يكون فيها ملجأ للأفراد . ولكن نوع الحكومات الذي يمكن قبوله هو الحكومات التي تتخلى عن وظائفها الخاصة لمؤسسات عالمية قائمة بذاتها ، ولتتي تحد من أطباعها ، بحيث تتفادى الانهيار الذي تتعرض له الدولة الواسعة السلطات (٢٢) ، حكومات تتألف ، إذا جاز هذا التعبير ، من « أوطان متعددة » .

السنا نجد في هيئة المفو الدولية نصيرا عالميا لحقوق الانسان ؟ وكما أن الدفاع عن حقوق الانسان - الذي هو الهدف الأسمى للانسانية - قد أصبح هدفا دوليا كذلك الدين (المسيحي) الذي ظل زمنا طويلا أدا: طيعة في أيدي الملوك قد اصطبغ بصبغة دولية منذ أن انفصلت الكنيسة عن الدولة . واليوم نرى أن قوة القومية نفسها تستلزم أن يتم التبادل العلمي والثقافي ، والمسابقات الرياضية أيضا ، على المستوى الدولي .

ولذلك قد لا تكون الشركات العالمية سوى وجه واحد من أوجه الاتجاه الايجابي نحو وضع جديد يسمو على أفق الحكومة القومية الضيق . وبذلك تبعث الروح العالمية القديمة من جديد ، ومعها أول بصيص من الأمل في سلام دائم .

■ هوامش المقال

(١) كلمة «عالية» هي الكلمة المستخدمة رسميا في الأمم المتحدة للتمييز بين هذا النوع العام من الشركات وبين نوع خاص هو « الشركات المتعددة الجنسية » التي تنشط في نطاق الأنديز .

ويجدر بنا أن نشير في هذا المقام إلى اهتمام الأمم المتحدة بالشركات العالمية ، فقد شكلت لجنة الأمم المتحدة للشركات المسائية فريق عمل لوضع « دستور سلوك » لهذه الشركات (الوثيقة E/Cio/AC.2/3-19 يناير ١٩٧٨) وإنشاء مركز للشركات العالمية في نيويورك . ويقوم المركز بنشر مجلة دورية هي

وقد كتب سيمورج . روبن مقالا ممتازا عن المشكلة القانونية للشركات العالمية بعنوان « الشركة العالمية » في مجلة أكاديمية العلوم التي تصدر في فيلادلفيا ، المجلد ٣٢ ، ٤ نوفمبر ١٩٧٧

(٢) العصبة الهنسية Hanseatic League هي محالفة بين المدن التجارية الحرة في شمال ألمانيا . تأسست إبان القرون الوسطى ، وبلغت عتفوان قوتها في القرن ١٤ حيث ضمت أكثر من ٧٠ مدينة حرة منها : لوبيك ، وهامبورج ، وكولونيا ، وبرسلاو ، وكراكاو . وكان أساس قوتها هو احتكارها لتجارة بحر البلطيق وعلاقتها مع إنجلترا . وكان الغرض منها هو الدفاع عن مصالحها المشتركة . ومن بين تصوصها قبول المدن التجارية لبدء التحكيم فيما ينشعب بينها من منازعات حتى إعلان الحرب دفاعا عن مصالحها . وقد تدهورت العصبة منذ بداية القرن ١٥ بسبب نشأة لدول القومية وشهدت سنة ١٦٦٩ آخر اجتماع لها (المترجم)

(٣) Storm Over the Multinationals, by Raymond Vernon, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1977.

وهذا المؤلف من أحدث المطبوعات التي تولى نشرها مركز هارفارد . وهو يحتوي على طائفة كبيرة من الراجع في الحواشي .

L'Etat et les Entreprises Industrielles, by Elisabeth Dussauze, Paris, 1939. (٤)

وقد قل منذ ١٩٤٥ عدد الكارتلات ، أما كارتلات اليوم ، مثل « الأوبك » (منظمة الدول المصدرة للبترول) ومثل « أيا نا » (الاتحاد الدولي للنقل الجوى) فهى مؤسسات مشتركة بين الحكومات .

(٥) «النظام الجمهورى فى ألمانيا (١٩١٨-١٩٣٣) الذى قضى عليه هتلر وأتباعه ، نسبة الى مدينة ويمر (بكسر الواو) التى المثلث فيها جمعية تأسيسية فى فبراير ١٩١٩ لوضع دستور ديمقراطى (المترجم)

(٦) حق الاحتكار الذى تمنحه الحكومة لكل من اخترع آلة أو صناعة ويقول له هذا الاحتكار الحق المطلق لمدة معينة فى أن يستخدم أو يبيع اختراعه (المترجم)

(٧) دور الكارتل فى الاقتصاد الحديث (Role of Cartels in Modern Economy)
Grant S. Mc Clellan, Foreign Policy Reports, New York, October, 1944.

(٨) Trust = الاتحاد الاحتكارى بين الشركات للحد من المنافسة ، والابقاء على الأسعار (المترجم)

(٩) «الشركة المتعددة الجنسية» وزارة التجارة الأمريكية ، واشنطن ، ١٩٧٢

(١٠) « مظاهر الاستثمار الدولى » ، المصدر السابق ، ١٩٧٧

(١١) تقرير البنك الدولى للائتمان والتضخم ، ١٩٧٧

(١٢) «Multinationals from Small Countries by C. F. Kindleberger and L. T. Wells, 1977.

(١٣) البروفيسور يرت ولسون (جامعة فريجينيا) أشار اليها سانفورد روس فى مقال بعنوان

« Why the Multinationals Trend is ebbing » ، مجلة فورشن ، أغسطس ١٩٧٧

(١٤) انظر كتاب ويموند فرتون السابق الذكر ، ص ٨١ ، شكل ١

(١٥) « دفاع عن الشركات المتعددة الجنسية » بقلم ج. د. جليريت ، بمجلة جامعة هارفارد ، مارس ، أبريل ، ١٩٧٨

(١٦) Richard Gobden, un révolutionnaire pacifique, by Charles H. Taquey, Paris, Gallimard, 1938.

(١٧) سحابة الخطر (The Cloud of Danger) شيكاغو ، إلينوا ، نوفمبر ، ١٩٧٧

(١٨) Foreign Investment from the Third World, by L. T. Wells, Jr. Boston, 1978.

(١٩) « الشركات المتعددة الجنسية » «لجنة للتنمية الاجتماعية» بقلم ريتشارد ل. مير فى مجلة

علماء الذرة (Bulletin of the Atomic Scientists) شيكاغو ، إلينوا ، نوفمبر ، ١٩٧٧

(٢٠) « ١٩٩٩ » بقلم فاسيلى ليونتييف ، نيويورك ، ١٩٧٨

(٢١) انظر العاشية رقم (١)

(٢٢) « الاشتراكية والديمقراطية » بقلم شاول شاول هـ . تالى فى مجلة «النظرات» (Perspectives)

باريس ، ٢٤ يونية ، ٢ سبتمبر ، ١٩٧٦ ، ٣ فبراير و ٢ أكتوبر ١٩٧٧

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
رسالة في آراء القراء العرب

⑤ مجلة رسالة اليونسكو

⑤ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

⑤ مجلة مستقبل التربية

⑤ مجلة اليونسكو لعلوم الإعلام والمكتبات والأرشيف

⑤ مجلة (ديوجين)

⑤ مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتنا الدولية.
تصدر طباعتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة من نخبة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع الشبكة القومية لليونسكو وبمعاونة
الشبكة القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

المهرج والمجنون

دعوى

المقال في كلمات

يتناول الكاتب في مقاله شخصية المهرج باعتبارها شخصية أسطورية يرد ذكرها في جميع الأساطير على نطاق العالم كله . ويشير الى أن شخصية الطفل والنديم والجوكر تظهر بشكل واضح المعالم لدى الجماعات البدائية مثلما تظهر لدى الجماعات المتحضرة ، فهي موجودة لدى الاغريق والصينيين وفي الحضارة اليابانية وفي العالم السامي . والمهرج شخصية عجيبة لا تقوم بدور محدد وإنما تستسلم لنزوات لا يستطيع لها دفعا . ان ما يقوم المهرج بنفث قوة جديدة في الحياة .

ويرى الكاتب أن تلك الشخصية الرمزية مثلها مثل جميع الكائنات الأسطورية تظهر تناقضا وجوانبا ثنائيا وربما أكثر من ثنائي ، وهو امر ملاحظ في الأساطير . ويورد الكاتب آراء بول رادين وكارل كيرين وفردريك شليجل وزامجاتين حول هذا الموضوع .

الكاتب: باولو سائترمانجى

ولد فى عام ١٩٠٩ فى فيوم (ريبيكا) • وهو.استاذ فى
حاسة تورين • وميادين تخصصه واعتماداته فى آداب
للغة اللجرية ، وتاريخ الأساطير والرموز • وله مؤلفات
عديدة فى هذه الميادين

المترجم: د. لطيف فطيم

دكتوراه فى علم النفس الأكلينيكى ، محاضر طب الأهر ،
نقل الى العربية ، من الانجليزية والفرنسية عددا كبيرا
من الكتب •

ويقول الكاتب انه لكى نفهم جيدا ما تحمله هذه الشخصية من الفاز
وما تعبر عنه من غموض يجدر بنا ان نلجأ الى الرموز • واكثر هذه الرموز
شيوعا واعظها وضوحا هو الجوكر فى ورق اللعب • فالجوكر موجود دائما
فى جميع انواع ورق اللعب وفى جميع الاماكن • ويتحدث الكاتب فى
اسهاب عن الجوكر وما يرمز اليه • ويرى اخيرا ان المهرج او النديم هو
نوع من الارث الاجتماعى • ويقدم بعض الافكار عن العلاقة بين العبقرية
والجنون •

١ - لا تكاد تتمتع شخصية أسطورية بمثل ما تتمتع به شخصية المهرج
من التواجد فى كافة الأساطير على نطاق العالم كله : « فلا توجد سوى أساطير قليلة
مثلها يمكن أن نقول عنها دون أى شك أنها تتضمن أقدم أساليب التعبير الانساني »
هذا ما كتبه بول رادين فى مقاله الشهير عن وضع المهرج لدى هنود أمريكا البدائيين
ويستطرد قائلا : « فلم تحتفظ الا أساطير قليلة جدا بسماتها الأصلية دون تغيرات

تذكر مثل هذه الأسطورة « . فشخصية المغفل والنديم والجوكر تظهر بشكل واضح المعالم لدى كافة الجماعات البدائية مثلما تظهر لدى الجماعات المتحضرة ، فهي موجودة لدى الأغريق والصينيين ، وفي الحضارة اليابانية ، وفي العالم السامي . أما « حاوى » الصور الوسطى فهو تجسيد لتلك الشخصية من عدة نواح حيث يظهر فى المسرح ، خاصة مسرح العرائس ، وكذلك فى زى مهرج السيرك .

ومن الواضح أن هذه الفكرة « التيا » لها جاذبية طاغية وسحر لايقاوم وأنها وجدت منذ فجر الحضارة . فالمهرج - كما سنرى - هو على التوالى خالق ومدمر ، هو شخصية عجيبة ، تمنح وتمنع ، تغفل وتستغفل ، وفقا للموقف . ويبدو أنه كشخص لايقوم بدور محدد وإنما يستسلم لتزوات لايستطيع لها دفعا لايعرف الشر من الخير أو يتظاهر بأنه لايعرفهما ، وهو يبعد نفسه من مجالهما ويرفض أن يكون مسئولاً عن أحدهما أو كليهما . ولكنه خلف جنونه الظاهر يسمى الى الخير ، ورغم « شيطانيته » فإنه الوجه الآخر للشيطان جوته مفيسنوفيليس الذى يقول « أنا الروح المنكرة على الدوام » . ان كل ما يوجد يستحق الفناء » ، أن ما يقوم به المهرج ينثت قوة جديدة فى الحياة .

هذا هو لب المشكلة . ولأن نستطيع فى اطار هذه الدراسة القصيرة أن نورد المصادر الثرية التى تناولت الموضوع فى مختلف الحضارات البدائية ، وانما سنكتفى بإقامة الدليل على أن تلك الشخصية للرمزية مثلها مثل كافة الكائنات الأسطورية الموجودة فى المواقف الوجودية الأساسية أو المرتبطة بالمواقف المتطرفة فى الحياة تظهر تناقضاً وجدانياً ثنائياً وربما أكثر من ثنائى ، وهو أمر لاحظناه فى كافة الأساطير . ان الدور الرباعى الأوجه : الخالق ، المحسن ، المخلص ، المغفل ، هو سمة مميزة للإبطال ، المهرجين . وحتى لو اختفت حالة التهريج فإن اللعبة نفسها - وبالمعجب - تستمر فى الوجود .

فعلى هامش الزمن يقف ممثل قوة الخلق (١) هذه على مسرح العالم يؤدى أدواراً متتالية ذات نتائج سلبية أو ايجابية ، وأحيانا لاتكون له غاية . ولكن فى نهاية عمره وتمثيله يغير من هيئته الأولى ليكشف لنا عن اتجاه نفسى جديد فى ظل بيئة جديدة حيث لا يخلق شيء من العدم ، هذا ملاحظة بول رادين مرة أخرى . فهنا يولد الجديد كتنقيض للقديم أو إعادة تشكيل له . وإذا نظرنا اليه من الناحية السلبية يكون الجديد دليلاً على أن تصرفاً معيناً تكون نتيجته هى الحزى والمار بل الموت أحيانا . أيها الحاوى الملهم ، كم ضحكنا منك ، ولكنك تسخر منا ، لأن ما يحدث لك هو هو ، سيحدث لنا .

ويشير كارل كيرينى فى مقدمه للأساطير الى العلاقة بين المهرج والبيكاور الأسباني (وهو شخصية أسبانية أسطورية لاتزال موجودة ولكن لم يتم تشخيصها بدقة)

(١) يقصد قوة التماسك (للفريج)

والى التطابق بين ما يقوله المهرج وبين المنكات الإيطالية بنت الساعة التى يطلقها على المسرح الممثلون المتكبرون فى رى عضو الذكورة البشرى ، مما يذكرنا بأن المكر والخباء غالبا يمتزجان .

أما كارل يونج فيخلق تعليقا مثيرا على أعمال رلدين ، فهو يرى ان المهرج هو صورة مطابقة للضمير البشرى الذى ثم يتميز بعد . فالشخص « المتدين » قد نسي المهرج ولا يذكركه الا بشكل مجازى عندما ينتابه الضيق أو يستثار عند اتيانه هو نفسه لعمل خاطيء . وهو ينحى باللائمة فى ذلك على الجن والمفاريت اذا كان اسكنديناويا أو على الأرواح الشريرة اذا كان إيطاليا . وإذا كان الأمر خطيرا للغاية فانه يعزوه الى التأثيرات للشيطانية دون أن تخطر بباله الممالك التى قد تسوقه اليها هذه الاشباح المنبوذة أو الأثر العلاجي النفسى الذى قد تتضمنه . « ان أسطورة المهرج تقدم للفرد الذى نما وتطور ما يستقر فى أعماقه ثقافيا وأخلاقيا بحيث لا ينسى ماضيه . فهذه الشخصية تمارس تأثيرا فعلا على اللاشعور ، سواء تم ادراك ذلك أم لا . ان حقيقة استمرار دور المهرج بل تجدده للدائم انما يفسر بالنفع الذى يمد منه . ان المهرج بهذا الشكل هو شخصية تابعة للجماعة ، هي مجموع كافة السمات الدنيا للفرد » .

٢ - الا أن هذا ليس الا جانب واحد من جوانب شخصية المهرج : فمع أنه مثير للضحك ومصدر للتححر والانتقاد فانه لا يشارك بالضرورة فى هذا الضحك ، بل ان موقفه غالبا هو موقف حزن واكتئاب . ذلك لأنه وإع بمسئولية الدور الذى يقوم به والذي هو مصدر للصراع للاجتماعى . ان أهمية هذا الدور واتجاه المهرج كان دائما موضع نقاش . وفى هذه المرة بدلا من الاتيان بأهتلة أو نصوص سيكولوجية أو أنثروبولوجية سأقدم صورا شعرية .

ففى كتابه « لوسيند » كتب فردريك شليجل عن موقف هزل يقول : « يذكرنى هذا الموقف بمهرج مشهور كان حزينا على الدوام فى حين أنه يضحك الناس . ان المجتمع فوضى لا يضيف عليه الانسجام الا الهزل ، فما لم تضحك ونسخر من العواطف فانها ستتكاثر فى كتل سميكة تغطي كل شيء بالظلام » . كما نجد أرنست يونجر - وهو من الكتاب المعاصرين - يستخدم هذه العبارات تقريبا : « ان السخرية مسبوقة دوما بالشقاق » . ويسرد بعد مشاهدة عرض للسيرك تأملاته حول دور الرشاقة التى تحيط بكل حركة فى السيرك ، وحول سحر وروعة العرض الذى لا يتقطع حيث تتضخ للأصول البالغة القدم للحاوى المشمود « الذى يجوب الآفاق كالتاجر بحثا عن الأمان » .

وفى النهاية يقول زامباتين فى كتابه « نظرية النثر » : « ان هناك وسيلتين فقط للتغلب على ما هو مأساوى فى الحياة : الدين والسخرية » . وما تجدر الإشارة اليه فى هذا الصدد أن الكثيرين لاحظوا أن الضحك هو فى الأساس مظهر من المظاهر المعادية للدين .

ولهذه الشخصية سجل كامل من الألقاب في مختلف اللغات ، فهو : المهرج ، والمضحك ، والنديم ، والمفعل ، والمحتال ، والأهبل ، إلى آخر ذلك من التعبيرات التشابهية ، وكلها ذات دلالة وموجية ومتنوعة تنوع الملابس التي يلبسها هذا البطل للواحد ذو المنة مظهر .

ولكى نفهم جيدا ما تحمله هذه الشخصية من الفاز وما تعبر عنه من غموض من المفيد أن نلجأ إلى الرموز . وأكثر هذه الرموز شيوعا وأعظمها وضوحا وأغناها من حيث المعنى هو الجوكر في ورق اللعب . فالجوكر موجود دائما في جميع أنواع ورق اللعب وفي جميع الأماكن بما في ذلك جنوب الهند . وفي أوروبا يجده المرء دائما في صورة « الجوكر المرح » متدثر ببناس نديم الملك أو مهرج البلاط . وهو ورقة قوية حيث أنه وفقا لقواعد اللعب إما أن يكون « الكل في الكل » وإما أن يكون عديم القيمة . وفي أوراق التاروت (وهي نوع من أنواع ورق اللعب) يبلغ تصور الجوكر مداه من حيث ثراء المعنى وروعة الأداء . وصورته في تلك الأوراق تنير الطريق أمامنا بما لا نستطيعه مقالة أو محاضرة ، وتقدم المفتاح الذي يسمح لنا باستيعاب العلاقة بين الغفلة والجنون ، وكيف أن هذين الوجهين لتلك الشخصية يندمجان في وظائفها التحريرية والانتقادية .

ويأتي ترتيب الجوكر في تلك اللعبة الثاني والعشرين حيث تكون الأوراق مرقمة من ١ إلى ٣١ ويأتي الجوكر بعد ذلك الأخير في الترتيب ، ولكنه يتميز عن بقية الأوراق بأنه غير مرقم الأمر الذي يمثل بالمعنى وثيرة الرمز . وترتيب الجوكر كما ذكرنا هو ال ٢٢ ولكن قيمته الفعلية هي صفر أو مالا نهاية له . ولا يوجد مكان خاص به في ترتيب الأوراق ، فيمكن أن نضعه في أي مكان (مثل لعبة الكونكات) . فهو بوصفه كائنا لا وجود له على المستوى الذهني أو الأخلاقي لقيمة له ، فهو يمر بلا وعى وبسلبية خلال الحياة مثلما يمر خلال أدوار اللعبة . أنه شخص لا يصرف طريقته ، وثقله نزعات لاعقلانية ، وهو ينتمي إلى نفسه فقط : فإذا امتلكه أحد فإن ذلك يكون عن طريق نزع ملكيته هو ، وهو مخترب (مجنون) بكل معنى الكلمة .

ويرتد الجوكر في أوراق التاروت زيا متعدد الألوان مشيرا إلى تصدد وعدم تناسق التأثيرات التي يتعرض لها . واللون السائد لعبامته هو الاحمر البرتقالي لون النيران الممصرة التي تلقح الفكر ، ويسك يمينه عصا طويلة يتحسس بها طريقته كالاعمى في لوحات بروجل الخيفة . وهو ملتج يرفع وجهه يائسا إلى السماء ويحدد طريقته بالوحي الذي يهبط عليه فجأة . ويحمل بيده اليسرى هراوة تستقر على كتفه . وتندل منه غرارة تبدو مليئة بأشياء طفلية لاقية لها . أما سراويله الصفراء من طراز القرون الوسطى فمقطوعة عند أعلى الساق تكشف عن مؤخرته . ومن المعروف أن العري يعتبر في اكتساب المقدس من أخطايا حتى ولو كان لا أراديا . ولما كان من الصعب التعبير عن هذا اللفظ غير المنطوق (ويستحيل ترجمته إلى كلام) فإن هذا الأصمق الذي يكشف عن اللفظ سوف يعاقب ويدان جزاء مشاركته في عملية التناسك ، تلك العملية التي يجب أن تظل في الخفاء .

وهناك وشق أبيض (وربما كان كلبا) ينهش الصاق اليسرى للجوكر ويدفعه تجاه تمساح رابض مستعد لانتهامه والعودة به الى حالة الفوضى الأولى ، الى المادة الأولى التي خلق منها العالم . أما علامة الأمل الوحيدة في صورة الجوكر التي تنم عن بزوغ العقل فهي صورة زبينة متفتحة في أسفل الورقة . وهكذا فإن الروح لم تهجر العقل البريء الذي لامتسولية عليه .

فاذا ما التفتنا الى لباسه الزرى فسنجد أن الجوكر يتمنطق بحزام ذهبي مكون من اثني عشر خيطا مقابلة لدوائر الابراج الفلكية التي تحيط بالكون . ذلك لأن الجوكر يمثل كل ما هو خارج عن العالم المفهوم ، يمثل اللانهاية التي تحيط بالمحدود ، الهاوية بلا قرار ، أجداد الآلهة وأعداء زيوس رب الأرباب . ويمثل هذا الحزام أيضا الصفر الذي هو العلامة السلبية التي تسيطر على الصورة ، العدم الذي يملأ الفراغ الأول والذي منه نشأ كل شيء . .

وإذا نظرنا للجوكر أيضا بأن نحاط ونجنب تشئت الفكر ، ذلك الذي يهدد كل انسان يخطئ حدود الواقع ، الواقع الذي يبدأ عند الواحد وينتهي عند الحادي والعشرين . هذا المعنى في صورة الجوكر يشير الى « مالا قيمة له » : فهو شبح لما هو غير واقعي ولكل مالا يمكن فهمه فيما وراء الوجود . انه تحذير للشخص العاقل : لاتقع في الخطأ ، لكي تتجنب الجنون احترام حدود الانسان .

أما يد الجوكر القصيرة في أوراق التاروت فهي ترمز الى تحذير الآخرين ، لأنه هو نفسه معني من ذلك للتحذير ، فلديه شهادة بأنه غير مذنب ، فقد أعلن أنه مغفل . وبوصفه مغفلا فانه معني من مراعاة القوانين والأعراف الاجتماعية ، معني من الخضوع للمثل الأعلى ، من تلقى الأفكار ، من القوى المسيطرة . بل إن جنونه يساعد على تحرره ، فهو الوحيد الذي يمكنه - دون الوقوع تحت طائلة العقاب - أن يفصل ما يريد ، وخاصة ما يبدو له صحيحا وعادلا ، سواء كان ذلك في وجه الامبراطور أو الملبأ . وهذا هو ما ننتوقه منه بالضبط وبطريقة بالغة الدلالة . هذا هو دوره وهذا هو واجبه . وفضلا عن ذلك فإن الحقائق التي يقذف بها في وجوهنا صعبة وغير مقبولة ، كما يستطيع أيضا أن يتنطق بالإنذار الأخير : الموت الآن .

٣ - والآن بعد أن رأينا أن المهرج أو النديم هو نوع من الارث الاجتماعي يقوم بالمهمة التحريرية للمقاة على عاتق المجنون أحيانا بكونه الضحية ، وأحيانا بكونه المنتصر تقريبا ، وفي كل الأحوال « غريب » ، لننتقل الآن لنفحص ، وعلى أساس المحك نفسه (وهو قول الحق كل الحق ولا شيء غير الحق) المجنون الحقيقي ، مريض العقل .

يستطيع المرء أن يكتب تاريخ المدنية بأن يتتبع ببساطة مختلف الاتجاهات نحو مظاهر المرض العقل (وهذا هو ما حاوله ميشيل فوكو في كتابه تاريخ الجنون) ، ولكننا سنقتصر أنفسنا هنا على تحديد العوامل الثابتة في السلوك الاجتماعي التي

تحدد الصورة الموجودة لدى المضمارات عن الانسان وعن علاقاته بغيراته وخاصة تقويم تفكك الذات واختلال الأنية ، أسرار النفس ومظاهر تهدم للروح .

الحبل أو فساد العقل هو التعبير الشائع الذى يوصم به للفرد الذى يختلف موقفه عن موقف الآخرين . وهذا التعبير يكشف عن أسلوب كامل فى النظر الى الجنون . فالشخص للمخبول أو المخترب (المسلوب العقل) أشبه ما يكون بالفشاش المزيف ، قد قطع علاقاته الوجدانية ، ورفض الاتحاد بالآخرين ، وكرس نفسه نهائيا لشيء مختلف ، غريب ، مناقض ومعارض . ومثلها يعنى فعل « الاغتراب » أن ينقل المرء الى الآخر حقا أو سلعة ، أن يبيها أو يقطعها من نفسه ، فالأمر كذلك فى مجال العلاقات الإنسانية ، فإن يقترب الانسان يعنى أن يفقد سمعته وصدقاته وأن يجعل من نفسه مكروها غير مرغوب فيه .

فالمجنون والمجنوب وفاقد العقل والمخبول والأهبل والأحمق كلها تعبيرات مترادفة تقريبا ولكنها مختلفة مع ذلك . وهى واحدة فى كل اللغات ، وكل كلمة من هذه الكلمات تساعد على اللقاء الضوئى على هذا الموقف الدرامى المظلم وتوضح خلافات أساسية . ولكننا لانرى الى هذا ، وانما سنقتصر على تعريف بعض القضايا الاولى التى تفيدنا فى وضع فرضية تكون أكثر من مجرد فرض بسيط .

لاشك أن هناك حالات من الجنون تنفصا عن شذوذ أو عن تغير وتحلل فى الكروموسومات ، وهو أمر قابل للتحقق منه . وهناك حالات ترجع الى الأثر للدمر لمراحل مرضية أو لصددمات مختلفة . الا أنه يوجد أيضا الاشخاص الذين يصابون بالجنون « بلا سبب » . والقول بأنهم أيضا ضحايا « لتغيرات » هو مغالطة منطقية لا تقصل الى السبب للفعل ، إذ يجب تحديد السبب فى هذا التغير . فما هو هذا الذى يسبب تفكك الشخصية ؟ ما الذى يسبب ذلك الرفض الذى يبدأ بالهياج ثم يتحول الى السلبية . وأن ينفى المرء حياته ، ويتنازل عن ذاته ، ويتخذ قرارا بأن يحبس نفسه فى حياة بريئة خاملة دون أى مسئولية ؟ لقد سبق لباسكال أن قال : « ان الناس مجانين بالضرورة ، فان لا تكون مجنوننا هو أن تكون مجنوننا ولكن بطريقة أخرى » .

ليس من الصحيح أن هناك ضرورة ملحة من التعايش الاجتماعى تضطر الناس أن يعيشوا فى ظل تركيبات منحرفة ، ونتيجة لذلك يمكن للنظر الى الجنون من وجهتين متضادتين ؟

ان كلمة هوس Mania تأتي من الكلمة السانسكريتية Manyu وتعنى الغضب الشديد . ومع ذلك فالمرء لا يضب الا من شيء داخله أو خارجه . ويمكن اقتفاء كلمة الغضب الشديد Fyry الى جنورها الهندية فى كلمة Fury ومعناها يسرق أو يسلب . أما بالنسبة للمخلولي وهى السوداوية أو الاكتئاب التى تصاحب الجنون غالبا حتى لتعتبر من أول مظاهرها فانها تنتج ببساطة عن ازدياد إفراز المرارة السوداء ، وبالتالي تكون جهنمية مبعرة ؟

ولنتناول الآن هذه العناصر الثلاثة : (١) التثبيت الجنوني (وهو استحواد فكرة واحدة على عقل المجنون بحيث لا يستطيع منها خلاصا : المترجم) ، (٢) الفصم الشديد ضد ما يعتريه من رغبة في اعتزال الآخرين ، (٣) الحزن والاكتئاب نتيجة للحالة الداخلية المضطربة . سنجد أن الحالات الثلاث تشترك في أصل واحد هو القرار الواعي أو غير الواعي برفض القواعد والأصول للمرية أو على وجه الدقة بالثورة عليها .

وربما كان المقام مناسباً هنا لكي تقدم عدة أفكار عن العلاقة بين العبقرية والمجنون ، عن الجانب العبقري للمجنون وعيله الدائم إلى « الابتكار » . وهي ملاحظات معروفة (ولم يخترعها لومبروزو) منذ الاغريق ، ولقد ناقشها أفلاطون والشعراء مثل سينيكا وشيشرو ، هذا بالإضافة إلى تأملات القرن السابع عشر .

وكل ما نود أن نقوله أن المجنون ليس شرطاً للعبقرية والابتكار . فالشخص البسيط للذي يحن جنونه لا يفتقر ببساطة . أنه روح مقيدة ، صحيح أنه يمكنه التدني إلى أحط المستويات ، ولكن الاحتمال الأكبر أنه سيصبح شخصاً يعتريه شعور غير سوى بالقوة والأهمية ، أي أنه سيرتفع عن مستواه السابق وأن شيئاً بداخله يدعوه إلى اتباع تلك الحكمة الماهرة المعروفة باسم الغشومية (٢) fool's wit . وهذه المحاولة البائسة ستبطل للرجل المسكين موقفه ، فسوف تكون هي للترخيص الذي يسمح له بحرية العمل والقول .

فاذا كانت الميزة الرئيسية للعبقري هي أصالته أو ابتكاريته ، هي طبيعته المختلفة ، ألا تكون حقيقة تمايزه عن الآخرين هي الدليل للذي لا يتركز على وجود الشيطان في الروح الانسانية ؟ ومن ناحية أخرى ما هي الابتكارية ؟ ليست هي القدرة على استخلاص محسارات جديدة من نباتات معروفة من قبل أو استخراج منافع جديدة لهذه النباتات أو حتى اكتشاف نباتات جديدة ؟ بعبارة أخرى ليست هي أن يتمكن الإنسان من رؤية ما يفوت الآخرين رؤيته « وأن تجد البداية الأولى في نفسك » . فالعبقري هو الذي يمد جسراً على الهوة بين الفريضة والعقل ، بين المشاعر والنطق . فما أن يتخذ قراره بأن يصبح هو نفسه من الآن فصاعداً فيسردك « أن الإنسان الذي يجد نفسه قد أنهى تماسه » .

من الناحية الأخرى فإن المجنون ، من ذلك النوع للذي قد نطلق عليه « العادي » ، يستبدل تماسه بأخرى وينتقل من سجن إلى آخر ، وهو إذا تصرف بوحى من ذاته (مستقلاً) عن وعي أو عن غير وعي فسيكون ذلك غالباً لسبب بسيط هو استبعاد نفسه من ضرورات الوجود ، من للقيود الاجتماعية والتصرفات والمسئوليات التي لم يعد يرغب في أن يفهمها بله أن يقبلها أو يشارك فيها . أنه يهرب من الوجود الشائع ويخفي نفسه في سجن من حياته نفسها . ومثلما أدركت كل الحضارات القديمة يصبح مثل هذا الشخص « مقدساً » بمعنى مزدوج ، فهو مستبعد من طقوس

(١) المروفة بالتصغير لعمري الدارج « يسوق الهباله غل الشيطنة »

وبسلبية خلال الحياة مثلما يمر خلال أدوار اللعبة • أنه شخص لا يصرف طريقة ، لون النيران للمرة التي تلقح الفكر ، ويسك يمينه عصا طويلة يتحسس بها طريقة وعادات المدينة ، ولكنه يحترم في الوقت نفسه ، ويخفى جانبه لأنه « ممسوس » ، ضحية للشيطان ، فريسة للروح القدس •

إذا كانت هذه الفرضية التي جازفنا بتقديمها ذات أساس فلنحجب عن سؤال حتى ولماذا يولد الرفض ؟ هل صحيح أن الجنود المشتركة للجنون والهوس تكمن - على الأقل في بعض الحالات - في الرغبة في عدم المشاركة في المهزلة العظمى للوجود الاجتماعي ؟ تلك اللعبة الخطرة التي تغيّر قواعدما طول الوقت ، بل تتعقد تلك القواعد وتتأخر حتى نهاية المباراة ، لعبة مليئة بالمخادعين والمزيّفين واللصوص والقنلة السفاكين ؟ •

٤ - وهكذا يصبح الجنون نوعا من الملاذ أو الملجأ ، وحجة لهجر الكفاح في الحياة • ولا يسعنا إلا أن نفكر في الكثيرين من العباقرة أمثال فان جوخ ، وكليست ، وريسمو ، ولينو ، وهلدلين ، وغيرهم ، أو في مشهد كالذي صورته بيراندلو بطريقة شاعرية في « هنري الرابع » • والخلاصة أن المجنون الحقيقي يكتسب الحريات التي يتمتع بها المهرج والنديم (إذا جاز لنا أن نسميها متعة) • أنه يتمتع بكافة التناقضات بكل ما في الكلمة من معنى •

نالمهرج كما رأينا هو الشخص الذي يقول الحقيقة ويجهر بها في وجه الطاغية دون خوف من عقاب حيث أنه مسموح له بذلك • أنه للوحيد إلى جانب المجنون الذي يستفيد من هذه الحرية لأنه هو نفسه يدعى الجنون • وحتى لو كان الآخرون يعلمون أن المهرج ليس بالغفل أو المجنون فإنهم يتصرفون كما لو كان كذلك • وهو موقف استغفال إلى حد بعيد • ولكن الحقيقة مع الأسف لها وجهان أحدهما مضي ، والآخر مظلم ، وهذا الوجه الأخير للقاء هو الهوية السحيقة من الرغبات الخفية المكبوتة ، وجه الخيانة والخوف ، وما هذا إلا الجانب الشيطاني من الكيان الانساني •

إن مهمة إزالة أهالة القدسية عن الأشياء ، تلك المهمة التي يضطلع بها المهرج والمجنون ، هي مهمة ذات شقين : شق موجب ، وآخر سالب ، وفقا لوجهة النظر المتبناة • فهو ايجابي عندما يكشف الأكاذيب التي يخضع لها العالم ، وعندما يرفض أو يدين المعتقدات التافهة والمؤسسات للتحرف • وهو سلبي عندما يضع القناع ويهدف إلى تدمير الأبنية التي يراد لها أن تظل قائمة • فإمام النظارة يمزق المهرج الشيطاني القناع ويطلق تعليقاته الحكيمة ، الحادة ، الصادقة • ولكن في نهاية الأمر نرى أن العالم لا يحب هؤلاء الذين يسقطون أهالة القداسة عن مؤسساته خاصة عندما تبدأ تلك المؤسسات في الذبول • وما المشائق والسجون إلا الدليل القاطع على صحة هذا القول •

هنا أذن يمرر الوجود وجهه لمنفعة من المهرج والمجنون والمجنون الذي يتقلب مهرجا ، وهم جميعا معطون من العقاب ، « أن الوظيفة الاجتماعية لسخرة المهرج

الذى يصاحب الغزاة والملوك ولضحة الدلالة ، كما يقول روجر كايوا • وعلى العكس نرى أن جميع النظم الديكتاتورية وخاصة الغبية منها كان يحكمها فى البداية قادة لم يعرفوا كيف يسخرون من أنفسهم ، ويشمل ذلك الديكتاتوريات الأخلاقية والدينية والروحية • لأن النظرة الساخرة الى العالم تحرر الانسان من الوجود المزعج للشيطان ، من العقيدة ، من الصلوات التى تربطه بقدس الأقداس وتجعله ينسى المخاطر ونفل وطأة الوجود فى الحياة •

ولقد لاحظ الشاعر جان بول رينخر الذى أقام فلسفة للفكاهة ، وحق ما لاحظ ، أن المهرج يقوم فى الكوميديا بالدور الذى يقوم به الكورس فى التراجيديات ، فهو يكتشف وينقد ويعلق على الأحداث التى يشارك فيها ويحكم عليها • « يبدو لى أنه لا يوجد مثل المهرج كوسيط للانتقال من الكوميديا الدرامية الى الكوميديا الفنائية • فهو الكورس فى الكوميديا • وكما يقوم الكورس فى التراجيديات بإعلان الحدث للممتفرج ، وتقديم الشخصيات وتحريكها دون أن يكون هو نفسه شخصية • فكذلك المهرج لا يكون هو نفسه شخصية ، يقدم الفكاهة الخالصة ويقوم بدوره دون عاطفة أو اهتمام كأنه اله الفكاهة • وفى بلاط الأمير نرى المرح والفكاهة التى يثيرها حول نفسه تساعد الأمير التعميس على التخلص من همومه • فيأله من شخص منطلق ، كريم ، وقح ، ساخر •• ترى أى استقبال يليق بدويجين إذا عاد إلينا فى رى للمهرج ؟

وفى بعض الطقوس البدائية ، وفى البلاط الملكى ، وفى بعض الألعاب الشعبية ، خاصة على المسرح ، يكون وجود المهرج نوعا من الاجابة على تساؤل • ولقد أفردت عدة دراسات متخصصة وعدة كتب عن تاريخ المسرح فصولا بأكملها لذلك المهرج • فنجد ميكولوس زابولشى المؤرخ المعروف للأدب المجرى يكتب فى « المهرج كصورة ذاتية للفنان » يقول : « أنه ملك السخرية ، ملك المهرجانات ، ملك الشحايزين ، ملك محترق ومحترم فى وقت واحد ، معبود ومطرود ، محبوب ومقتول • شخص يريد النظام سوله فى أيام سطوته أو أيام انهياره • وهو رسول الحقيقة ، ساحر جن ، ملك العالم السفلى الذى يضحي به بلا شفقة ، أنه ساحر به مس • وهو أيضا جزء من الدراما • أنه مجمل عادات المجتمعات التى لاندثرت ، أعيد بناؤه فى العصور الحديثة • وهو نرى بالمعانى المركبة • وهو يعيد إلينا طعم الماضى بلباقة كما يكشف لنا عن الحاضر • أنه البشير والنموذج للفنان الذى يخفى ذاته حتى

يستطيع أن يمثل في آن واحد في رداء من اللباس والمهابة الآم وعذابات هالته
اليائسة » .

وفي المسرح لا تقتصر وظيفة المغفل أو المهرج على تلك الشخصية التي ترتدى
ملابس المهرج . وينطبق ذلك على شكسبير الذي يفرد للمهرج دورا بارزا في
مسرحياته . ففي مسرحيات شكسبير توجه شخصيات قوية تلجأ عند نقطة معينة الى
أن تلوذ بالجنون حيث تجد فيه حماية لها من قطاعات الحياة ، أو وسيلة لتقوم بما
تريد دون خوف من القيود : لير ، هاملت ، كوريولانوس ، تيمون الأثين ، فولستاف
السكير . كل هؤلاء ينقلبون الى مهرجين في محاولات يائسة للهروب .

يحفل المغفل - كما رأينا - مكانا دائما في الفولكلور والشعر والفنون
التصويرية ، ومع ذلك فإن المكانة التي تمتع بها ابتداء من العقد الثالث من القرن
الماضي بمداها الواسع واستمراريته الى وقتنا هذا تثير العجب . ونجد جذورها في
أقنعة جويا المثيرة للرثاء ، ولوحات واتيو للمشهرة التي ربما كان سحرها راجعا الى
أنها ترمز للمهرج . كما دخل المهرج على يد فيكتور هيجو ودى موسيه الى المسرح
الحديث ، وعلى يد شومان وفردى الى الموسيقى . ولا نستطيع أن نفصل زرادشت
نيتشه ، ذلك المهرج الذي هبط من للجبال يدعو للحياة في خطر ، ويأمل في انتشال
الجباهير من ابتذالها واسياقها وراء الأفكار الميتذلة .

لا بد لهذا الحصر من أن يكون محدودا وناقصا ، ولكن يجب أن نشير الى أن
المهرج يظهر أيضا في رنوم بيكاسو وانسور وشاجال وكلس وميرو . وهو شخصية
ذات سحر وهاج ، فهو عظيم التنوع ولكنه واحد دائما . ويمكن أن نجده في أعمال
أبو لسينير وماكسي جاكوب والكساندر بلوخ ؟ وفي قصص كافكا وتوماس مان ،
وفي التلاعب بالألفاظ عند جيمس جويس الذي قال : « لست الا مهرجا إيرلنديا ،
جوكر كبيرا في هذا العالم » ، وفي أساليب اليوت . هناك أيضا مهرج ميشو ومهرجو
هنريخ بول . وأخيرا نشير الى ذلك الصف الطويل من المهرجين للإيطاليين الذين
تتحد فيهم الحقيقة بالحرية ابتداء من بوتشيلي الى باتشيلي ومن بالازاتشي الى مالابارته
ومن باريلي كالفيينو ومن سافينييو الى بوتازي ومن فالياتو الى سياسيا .

هـ - هناك الكثير مما يمكن قوله ، لكننا سنقتصر على الإشارة الى أنه خلال
مئة وخمسين عاما مضت تمت شخصية الجنون المهرج نموا ملحوظا . وأن المسرح

ليستطيع بسهولة أن يربط بين تلك الشخصية الموحية وبين نظرية حول لعبة الحرية والحقيقة يكون فيها لاختلال توازن العقل ، سواء كان واقعا أو محاكاة ، عنصرا أساسيا . وتنشأ عن هذه النظرية فرضية الخلق التاريخي الاجتماعي للقناع الذي تكون وظيفته هي الضحك والاضحاح كما تكون وظيفته في التنفيس واضحة . أن الصراع الذي ينشأ بين الفنان المبدع والممثل الصامت والساحر وبين مجتمعه لذر أثر مطهر للنفس . وهذا يفسر أيضا لماذا تكون حفلات الرقص التنكرية هي ذوات أخرى . هي صورة الذات للفنان في المجتمع . ويطلق ستارو بينسكى على ذلك تعبير « احتفالات السخرية » يشير إلى أن إحدى وظائف « الإبداع - المضاد » للفن هي تأكيد أولوية العقل على الفوضى ، ومد الجسور إلى الآخرين ، وإقامة صلة بالجماعة تحرر المرء من وحدته .

فاذا كانت العلاقة الوثيقة بين المهرج والمجنون واضحة فإن النقل يذكرنا بأن مصحة الأمراض العقلية « منزل المجانين » هي مكان غريب ، ملاذ وملجأ يتم اختياره أحيانا عن حكمة ، ولكنه أيضا مكان للآلام والتعذيب لا مستقرا للعدالة والحقيقة .

هذه هي الوظيفة المزدوجة للمجنون . ولعل القصة الاسطورية الخيالية التي يسوقها كيركجورد تعطينا لحظة تأمل « حدث ذلك في مسرح حيث شبت النار في أجنحته وخرج المهرج ليحذر النظارة من الكارثة المحدقة بهم ، وضع الجمهور بالضحك والتصفيق استحسانا لنكتته ، وكلما زاد المهرج في تعنيفه وتحذيرهم زاد الضجيج والضحك . اعتقد أن نهاية العالم ستكون كذلك ، في غمار الضحك والمرح يظن الناس أنهم يشاركون في الفكاهة » .

تقليد روما للحضارة الهلينية

وقضية النقل والأصالة

» موجس

القال في كلمات

يتناول الكاتب في هذا القال ما حدث من تقليد روما للحضارة الهلينية ، وهي الحضارة أو الثقافة اليونانية بعد الاسكندر المقدوني ، ويشير الى أن التقليد الثقافي ليس ظاهرة محددة تنطبق على كل الحالات ، وقد انتقلت الى روما أساليب فن العمارة اليونانية بطريقة خفية لا عن طريق العمل السياسي بل عن طريق فئة المهندسين الهلنيين الاحرار لأن روما كان بها منذ القرن السادس على الأقل فن هيليني وديانة مصطبغة بالصيغة الهلينية . وقد أدى استخدام الأسلوب الهليني الى صنع بعض الروائع الفنية مثل تمثال أنثى الذئب في الكابيتول .

ويرى الكاتب أن روما كانت قد اصطبغت بالصيغة الهلينية قبل عدة قرون من غزوها لبلاد اليونان التي عادت حضارتها ففرت روما من جديد . ويعرض الكاتب قضية التقليد والأصالة فيذكر أن التقليد لا يتعارض مع الأصالة التي يحدث أحيانا أن يقترن أعظم مظاهر التقليد بأشد مظاهر

الكاتب: بول فينس

وُلد في عام ١٩٣٠ . أستاذ التاريخ الروماني في كوليدج
دي فرانس منذ عام ١٩٧٥ . وقد نُشر في ١٩٧٦ كتابا
يُمتوان « Le pain et le cirque » ويمد في الوقت
الحاضر كتابا عن تاريخ العلاقات الجنسية والعائلية في روما
يُمتوان « L'amour avant les chrétiens »

المترجم: أمينة محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة ، وسابقا رئيس
مركز الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم .

العصبية أو المزلة القومية • والصفة المميزة للتقليد الثقافي أنه لا يعني محاكاة الأصل من كافة الوجوه •

إن تقليد روما للحضارة الهلينية (١) ليس حدثا نادرا في التاريخ • فقد ضربت
• أقاصي • الهند والصين انديد من الأمثلة المختلفة لهذا التقليد • يضاف إلى ذلك أن
الحضارة الرومانية كانت جزءا عاما من الثقافة الهلينية • وهذا قريب الشبه بمشاركة
اليابان اليوم في الحضارة الغربية • وليس غرضنا في هذا المقال أن نعيد إلى الأذهان
الأدلة المؤيدة لهذا التقليد ، ولا أن تدافع عن الأصالة الرومانية (وأين كان التقليد
كاملا من كل الوجوه ؟) • ولن نسمح لاحدى الفكرتين بأن تحجب الأخرى ، بل سنسأل
أنفسنا عما يعنيه التقليد الثقافي في حق روما • ذلك أن التقليد الثقافي الذي ينطبق
على حالة العالم الثالث في الوقت الحاضر لا ينطبق على الحالات التاريخية الأخرى ،

(١) الحضارة الهلينية هي الحضارة أو الثقافة اليونانية بعد الإسكندر المقدوني (المترجم) •

ومعلوم أن الماضي حافل بالأحداث التاريخية بحيث أن التفسيرات التي تقدمها الدراسات الاجتماعية والفولية (٢) الخالية لا تنطبق الا على حالة معينة في التاريخ .

والسبب في ذلك أن التقليد الثقافي ليس ظاهرة محددة تنطبق على كل الحالات كما تنطبق إحدى الزهرتين المتماثلتين على الأخرى . ولذلك لا يوجد مثلاً متشابهتان من التقليد الثقافي ، كما لا توجد ثورتان أو حربان متشابهتان . ويتضح ذلك من المقارنة بين ما يجري في الوقت الحاضر وما جرى في الماضي . ففي الوضع السياسي الراهن تقوم العلاقة بين الدول على أساس القوة ، ولذلك تنجح الدول الضعيفة الى تقليد الدول القوية (والمغلوب مولع دائماً بتقليد الغالب) ، وأما في الماضي فقد جاء وقت آلت فيه القيم الثقافية الأجنبية الى الدولة المنتصرة ، وكأنها غنيمة من غنائم الحرب . مثال ذلك أن المغول وأهل التبت قلّدوا العادات الصينية بحق الفتح . وهذه الحالة مناقضة للحالة السابقة لأن الغالب هنا هو الذي يقلد المغلوب . على أن التقليد الثقافي لا يتم دائماً بالعنف والغلبة ، بل يدعمه دائماً شعور بالشرعية (حتى ولو كانت شرعية الغنيمة الحربية) . ولا يشترط حدوث التقليد وجود أمة بالمعنى الصحيح أى وجود مجتمع من جنس واحد لأنه لا وجود لمثل هذا المجتمع في الواقع ، بل كان ما هنالك هو وجود مجموعة وأهية الحرى من الهيئات والجماعات التي تفصلها حدود ليس لها حافة خارجية، فما يهم بعضها لا يهم البعض الآخر .

ولذلك لا يسع الإنسان الا أن يدهش اذا تصور البعض التقليد الثقافي كما تصوره أحد الوطنيين اليابانيين ، واسمه آينال . ففي عهد أسرة « طوكو جاوا » كانت اليابان متغلقة بصفة رسمية على العالم الخارجي ، لا تعرف شيئاً عن نابليون الا عن طريق تقرير سنوى عن حالة العالم تقدمه الى « الشوجن » (امبراطور اليابان) قلة من الهولنديين الذين سمح لهم بالدخول في نجازاكي مرة كل عام . ومع ذلك فان هذه النافذة في واجهة الأمة كانت واسعة بدرجة تكفى لوصول المعلومات الى الفئات الصغيرة التي يهمها الأمر . ومن هذه الفئات « آينال » الوطنى اليابانى الذى أعلن في ١٨٥٨ انجاجة الى رجل مثل نابليون يجلب الحرية الى البلاد ، ونقل الى اللغة اليابانية كلمة « فريزهد » الهولندية .

ونحن نعرف أيضاً كيف أثر الفن الغربى في التصوير اليابانى الذي بدأ في العقد الخامس من القرن الثامن عشر . ففي ذلك الوقت أخذ كبار الفنانين اليابانيين ، من أمثال هوكوساى وهيروشيغى ، يدرسون فكرة المنظور الإيطالية ، الى أن اكتشفت أصالتها القوية كل من : ما يفت ، وفان جوغ ، وبوناو .

وهكذا انتقلت الى روما أساليب فن العمارة اليونانية ، بطريقة خفية لا تكاد

(٢) مقال ذلك أن الدراسات الحالية الخاصة بالعلاقات الدولية لا تنطبق الا على عالم في دول . ولا تنطبق على حالة روما ، لأن الامبريالية الرومانية - وهي ضرب من سياسة العزلة القديمة - حدثت في عالم مختلف تماماً عن العالم الذى نعيش فيه . ولذلك كان مفهوم الحرب والسلام عند الرومان يختلف عن مفهومنا نحن .

العين تراها • وكما أصبح تقليد الحضارة الهيلينية أمرا مقروا من الناحية الرسمية انتشرت العمارة الهلينية في روما ، لا عن طريق العمل السياسي ، بل عن طريق قناة جانبية هي فئة المهندسين الهيلينيين الأحرار •

ذلك بأن رجال الفن الدوليين يشعرون بأن لهم مطلق الحرية في اقتباس أى أسلوب فنى جديد أنى وجدوه • وبذلك يصبح التقليد هو المعيار السائد ، حتى ولو وصل إلى حد اعتداء الأصل ، مثال ذلك تخلى سكان الاقاليم في فرنسا عن كثير من تقاليدهم . بعد الحرب العالمية الثانية ، اذ أشعرتهم الأحداث الجارية من حولهم ، وأبناء العالم الشاسع المحيط بهم ، بأنهم مقصرون فى مجارة قومهم فى أسلوب حياتهم ، وبأنهم غير محققين فى مخالفتهم ، فى ملبسهم أو لهجة حديثهم ، بل لقد امتد هذا الشعور إلى مجال اللغويات ، اذ اوضح ادولف باش كيف أن انتشار اللواحق (مقاطع تلحق بآخر الكلمة) والتخلى عن المترادفات فى منطقة جغرافية معينة ليس ضربا من التقليد الآلى ، بل انه يرجع الى شعور الأفراد بالانتماء الى المجتمع الذى يعيشون فيه ، ورغبتهم فى اتباع طريقة جيدة ، فى الكلام يشترك فيها كل أفراد الجماعة • ذلك بأن الشعب لا يطالب دائما ببلغة قومية لمجرد أن الناس يتكلمونها وبذلك يحافظون على شعور الأصالة فى الجماعة ، بل لكي يثبت الشعب وجوده عن طريق المطالبة بأن تكون له لغته القومية • ويمكن أن يقال بالعكس ان رفض أى شعب مقبوت يعنى رفض تقليد أى عادة من عاداته •

وهنا تظهر المتناقضات ، وبيان ذلك أنه حدث فى العصور القديمة أن انتحل الغزاة كون تردد عادات شعب مجاور لهم ، رغم مقتهم له • وذلك لانهم اعتبروا هذه العادات ملكا للجميع ، بل ملكا خاصا لهم (على أساس أنها أمثل الطرق فى أداء الأشياء) • وواضح أن التقليد الثقافى يطلق للدلالة على النتائج المختلفة والخفيفة لمواقف تاريخية هي نتيجة عوامل معقدة ومتنوعة • والحق أن التقليد ظاهرة دائمة وعالمية ، فكل مجتمع يرسل باستمرار ، وفى صمت ، شعاعا من مثال حياته على جيرانه ونحن لا نبدأ التحدث عن التقليد إلا اذا أصبح موضوعا لحدث مثير على مسرح التاريخ ، أى أزمة تاريخية ، ترى أى حدث هذا ؟

والسؤال ليس هو متى بدأ تقليد روما للحضارة الهيلينية ، لأن روما كانت دائما تتأخم الحضارة الهلينية ، وانما السؤال هو : متى بدأ التقليد ؟ الاضطرابى • (٣) كما يقولون ، ولماذا ؟

وتقصيل ذلك أن روما كان بها منذ القرن السادس على الأقل فن هلىنى ، وديانة مصطبغة بالصيغة الهلينية ، شأنها فى ذلك شأن المدن الاثروية الأخرى • وليس معنى ذلك أن اثروريا (اقليم قديم يقع فى وسط ايطاليا) اضطرت الى تقليد بسلاد اليونان ، بل معناه أنها كانت قطاعا من قطاعات الحضارة الهلينية الدولية التى شملت

(٣) كان ادوارد فرنكيل أول من فرق بين نوعين من تقليد روما للحضارة الهلينية • وهو ١. يسمى بالاستهلان Hellenization : الاستهلان الأول وهو يرجع الى القرن السادس على الأقل ، والاستهلان الثانى وهو الجدير باسم التقليد الثقافى •

كثيرا من المناطق الأخرى فى حوض البحر المتوسط . فقد استورد الاتروزيون الزهريات اليونانية ، كما صنعوها بأنفسهم . ولم يكن الناس يرون فى الأسلوب الهليني أسلوبا أجنبيا يمتاز بالتفوق الذى يجب السعى اليه ، ولا شيئا أجنبيا باعثا على التسلية . بل كان هذا الأسلوب هو اللغة التى يعمل بها كل صانع بطريقته الخاصة الى حد أنه كان أحيانا ينظر الى النماذج المجلوبة من بلاد اليونان ليقلدها . وقد أدى استخدام الأسلوب الهليني الى صنع بعض الروائع الفنية مثل تمثال أنتى الذئب فى الكايتولين (أحد تلال روما السبعة) . وكانت الأسطورة اليونانية الرومانية التى استمرت حتى القرن التاسع عشر استمرارا للأسطورة اليونانية الاتروورية . وما الأساطير الاتروورية الا الأساطير اليونانية التى صور الاتروزيون أبطالها على الزهريات والمرايا ، وترجموا أسماءهم الى اللغة الاتروورية ، فأطلقوا على أفروديت وأدونيس اسمى توران وآتونيس ، كما أطلق عليهما الرومان فيما بعد اسم فينوس وأدونيس . ولم يفعل الاتروزيون أى شيء لتمييز آلهتهم عن آلهة اليونانيين أكثر مما فعل الرومان . ولذلك كانت كل الآلهة قبل عصر المسيحية حقيقية ، فكان جوبيتر هو جوبيتر فى كل مكان ، كما كانت شجرة البلوط هى شجرة البلوط فى كل مكان ، فيما عدا ترجمة الأسماء من لغة الى أخرى كترجمة اسم زيوس باللغة اليونانية الى تينيا باللغة الاتروورية .

وليس فى وسعنا أن نسمى ذلك تقليدا ثقافيا لأن الطابع الدولى للأساطير والزخارف الفنية لم يكن نتيجة المباشرة والاضطرار ، ولم يتضمن الخضوع لسلطان قوة أجنبية . ذلك أن بلاد اليونان لم تكن فى ذلك الوقت قد سيطرت بعد على المسرح السياسى . وما لا شك فيه أنه لكى يمكن تقليد الأسلوب اليونانى لم يكن أو لابد من الاعتراف بتفوقه فى ميدانه . ومن هنا سمعت الأقاليم الأخرى لالتماس اللغة الفنية من اليونانيين كما يلتمس الانسان السلعة من التاجر المعروف بجودة منتجاته . ولم تهدف الحضارة الهلينية المبولة الى ارساء المجتمع على أسس الحياة الأجنبية وأساليبها وكان الاتروزيون يتلقون من عملائهم من الأمراء طلبات الزخارف الأنيقة . وأين كانوا يجدون ذلك ؟ لقد كان هذا من شأن الصناع الذين رأوا أن الزخارف الهلينية تمثل الجودة الفائقة ولا شيء أكثر من ذلك . وكانت الزهريات الخزفية الإيطالية تتأثر بالأسلوب الهليني طالما اعتبرت هذه الزهريات من التحف الجميلة . ولكن عندما تغيرت الأذواق ومالت فى القرن الثالث الى المواد المعدنية المزخرفة لم تعد الزهريات بحاجة الى الزخرفة الهلينية ، لأنها اعتبرت الآن مجرد أوان لا غير .

وكما كان هناك زخارف وأساطير دولية كذلك كانت هناك طرق فنية (تكنيك) دولية . - يضاف الى ذلك أن الطقوس الدينية لم يكن لها وطن قومي أيضا . ففي ذلك العصر السابق على عهد الكنائس لم تصطبغ الآلهة بالصبغة القومية ، ولم تحمل لواء المقاومة الوطنية . وكان اليونانيون هم مصدر الطقوس الدينية ولقبتها . والدليل على ذلك أن أقدم نص لاتينى وصل إلينا - وهو ترنيمة « كهنة أرفال » ، كان عبارة عن أنشودة يونانية وكانت روما فى وقت الأزمات السياسية تتجه الى إحدى المدن اليونانية فى إيطاليا لتستعير منها أحد الآلهة ، كما يذهب أحدنا الى جاره ليطلب منه

دواء إذا عز الدواء في صيدلية الأسرة • ومن ناحية أخرى لم يكن الرومان يعتبرون النظم والقوانين من « الطرق الفنية » ، لأن هذا الاصطلاح كان يطلق على الوسائل التي يمكن تغييرها ، دون تغيير اهتمامات الذين يستخدمونها ، وما هكذا القوانين والنظم • والواقع أن روما فخرنا قلدت اليونانيين في القوانين والنظم • وأغلب الظن أن تأثير اليونانيين في شريعة الألواح الاثني عشر القديمة تجلى في وضع العناوين وفي عملية التنسيق والتبويب ، أكثر مما تجلى في محتوى النصوص •

وكانت روما قد اصطبغت بالصبغة الهلينية قبل عدة قرون من غزوها لبلاد اليونان التي عادت حضارتها فغزت روما من جديد • ولم يكن هذا « الاستهلال » (الاصطباح بالصبغة الهلينية) الأول ثورة بأي حال من الأحوال • وحسبك دليلا على ذلك أقدم الآثار الباقية من الأدب الروماني ، ألا وهو مسرح بلوتوس ، إذ يتضح للمتلأمل أن مسرحيات بلوتوس الهلزية نفسها مقتبسة من التمثيليات اليونانية ، وإن شخصياتها يونانية وأن مسرح الأحداث فيها في بلاد اليونان (نظرا لأن عالم الخيال يمكن تصوره في أى مكان) • وكانت الأساطير اليونانية معروفة للشاعر ومشاهديه ، كما كانت أسطورة الملك « آرثر » معروفة لأهل القرون الوسطى • ومع ذلك كله فإن بلوتوس لا يبدو ما يدل على اقتنائه بالأغارقة ، ولا بالعطف عليهم • ولم تكن بلاد اليونان في نظره مصدر النور والالهام ، بل إن الإنسان ليستطيع أن يلمس ما يدل على كراهية اليونانيين واحتقارهم ، كما أنه لم يكن ينساق وراء غريزة حب الاستطلاع إذ لم تهمة غرابة أخلاق اليونانيين كثيرا ، لأنه كان يهدف الى تسليية بنى قومه من الرومان ، ويحذوهم على تأمل أهم شيء في الحياة ، ألا وهو الانسانية • وكان يستهدف في فنه التسليية ، يستخدم النماذج اليونانية بلا حياة ، ولا يعتبرها نصوصا مقدسة • ولم يبذل بلوتوس مجهودا ثقافيا ، ولم يحاول أن يعطى روما أدبا ، ولا ما يحلو للمقيمين والرومانسيين أن يسموه « مسرحا قوميا » •

هذا واتجاه بلوتوس ليس بجديد ، إذ كان هذا الاتجاه هو هو اتجاه النحاتين والمصورين الاترويين ونماذجهم اليونانية • ولكن الخطأ الذي وقع فيه المؤرخون هو زعمهم أن بلوتوس جاء بشيء جديد حين أدخل المسرح في روما كبذعة من بلاد اليونان في ثوب ديني ، في الوقت الذي كان بلوتوس يؤلف فيه • ومع ذلك كله فإن نشاط بلوتوس لا يؤذن بيده مرحلة الاستهلال الثاني ، بل - على العكس - يعد هو نهاية الاستهلال الأول الذي اتخذ فيه الاختصاصيون من الموضوعات اليونانية نماذج لهم ، ولكن دون أن يقصدوا تقليد الثقافة الهلينية ، فكانت العلاقة بين المقلدين والمقلدين مجرد علاقة سطحية دون اقتتان أو نفاوت ، أو حقد • أما الاستهلال الجديد (الثاني) فلم يحدث دون مماناة خفية من جانب روما ، وإن نعتبت هي الدور الممتاز أى دور الغاوى والقاهر لبلاد اليونان • وعلى الرغم من زيف البيت الشعري - من الناحية الحرفية - الفاتل بأن اليونان المهيورة قد عادت فتغلبت على قاهريها ، فإنه يثير العواطف بلغته القوية •

ووراء هذه العاطفة القوية سبب سياسى • وبيان ذلك أن العالم قد تغير قبل

بلوتوس بقرن من الزمان ، وظل مقسماً الى عدة مناطق جرت على مسرحها أحداث مستغل بعضها عن بعض . ومن هذه المناطق إيطاليا التي غزاها الرومان . ولكن عندما ظهر الاسكندر المقدوني أصبحت منطقة أخرى - هي اليونان - ممتدة من بلدة قوزنية الى نهر دجلة هي زعيمه الدنيا فاطية ، وصارت الحضارة اليونانية في العالم بأسره هي القوة الرئيسية في العصر ، الى حد أنها أضحت في القرن الرابع قبل الميلاد حضارة عالمية ، اذ صارت الحضارة من انهد ، الى قرطاجة ، الى اسبانيا ، تعنى الحضارة الهلينية ، وتحولت اكبرياء الرومانية المشهورة الى درجة من الدلة والمهانة من حيث القوة والمكانة .

وهنا حفظت لنا الصدفة نادرة صغيرة ، ولكنها ذات دلالة كبيرة . ففي القرن الرابع كان اشهر رجل في عصره هو الملك افاتح « ديمتريوس بوليورستوس » . وكان يونانيا مقدونيا بدمج . وكانت هناك مدينة شبه متحضرة تقع في أقصى بلاد البرومان اسمها أنزيو ، فتحوط هذه المدينة الى وكر للمقراصنة ، فأمر ديمتريوس سفنهم ، وأعادهم الى روما مع هذه الرسالة : « ليس الرومان يمتون بصلة القربى الى الهلنيين » ليس في سماحتهم العامة تمثال لثله اليوناني « كاستور » الذي يحمى البحارة ؟ لا شك ان القرصنة لا تليق بشعب ظهرت فيه هذه السمات من الحضارة ، ا هـ . وهكذا عامل ديمتريوس الرومانيين كما يعامل اليونانيين انشرفاء ليحثهم على تقليدهم ويعلمهم الآداب الدولية .

ولكن بينما أصبحت الحضارة الهلينية قوة عالمية غزت روما إيطاليا ، وأصبحت مع قرطاجه إحدى القوتين السياسيتين الاخرين في ذلك العصر . ومعلوم أن للمقوة النزاعاتها ، فاضطرت روما ان تتعلم اصول الحضارة العالمية . ولكي تضارع الأغارقة في نفوقهم ، ورفعة مقامهم ، فحلت مافعله اليابان فيما بعد التحرير نفسها من سيطرة الغرب ، فانقتت من الحضارة الهلينية ، بمحض اختيارها ، أصلح العناصر التي رفعتها الى المستوى الدولي . وكانت الحضارة الهلينية في ذلك العصر بمنزلة الحضارة الغربية في عين العالم الثالث : لم تكن حضارة يونانية ، نو حضارة اجنبية ، بل كانت هي الحضارة في صورتها المحضة وانصية . وكانت ميزة الأغارقة أنهم كانوا أول من ملك زمامهم هذه الحضارة ، فإرادت روما أن لا تكون هذه الحضارة ملكاً خالصاً لهم . ولشاهد في عصرنا الحاضر ان دول العالم الثالث متى تحررت من رق السيطرة الغربية جعلت اهم واجباتها الملحة استيعاب حضارة مستعمرها السابقين . وكان الرومان يعتقدون ان طريقة الاغريق في التصرف والاداء هي الطريقة المثلى في كسل المباديين ، ابتداء من الدبلوماسية الى الدين . وفي وسعنا أن نراهن أن من الأمور الخفية التي كانت تسبب حرجاً لقادة الرومان ممن اتصلوا بالملوك الهلنيين معرفة آداب المعاملة ، وحسن السلوك : ما هي افضل لمزينة لصياغة المرسوم الملكي أو عنوان الخطاب ؟

ولا بد أنه صار لروما إطماع ، وظهرت فيها مواطن ضعف ، بعد أن أصبحت عاصمة لإيطاليا لا عاصمة لأحد الأقاليم . ومن مواطن الضعف أن الشكل الأولي من الاستيطان ما كان يستمر دون شيء من المعاناة والآلام ، لأن الأغارقة كانوا دائماً هم

المصدر الذى يعتمد عليه فى توريد جميع الاشياء الرفيعة فى الحياة • ثم ظهر البنائون
الأحرار ومارسوا نشاطهم فى كلتا الجهتين • ومن المدهش أن إنشاء المدن فى إيطاليا
خلال القرنين السابقين على ميلاد المسيح أدى الى زيادة الطلب • وفى رأى رجال الآثار
القديمة أن مدينة بومبى هى مدينة هلينية قبل كل شيء •

والى جانب هذا الاستهلاان الشعبى ظهر حافزان جديدان ، اذ ارادت روما – كهئية
سياسية – أن تندمج فى الحضارة الدولة ، كما سمحت لنفسها بالافتتان بالقيم الهلينية ،
لأنها رأت فى ذلك شيئا لا تستطيع اغفاله ، دون أن تتردى فى مهواة الفشل • والحافز
الحالى للعالم الثالث يماثل ذلك • ويتمثل هذا الحافز فى أن تقليد الحضارة الغربية يعنى
الاستقلال السياسى بالنسبة للدولة ، ويعد امتيازاً بالنسبة للأفراد ، مع فارق واحد ،
هو أن روما استطاعت فى أقل من قرن من الزمان بعد اخضاعها لإيطاليا ، وصيرورتها
ناني قوة عالمية ، أن تخضع – فى انقلاب عجيب – هذا العالم الهليني الذى كان صاحب
القوة السياسية الحقيقة على مسرح العالم ، كما كان هو القابض على زمام الحضارة •
وهكذا كان الاستهلاان الثانى نفيدا ثقافيا أصبح فيه التلميذ هو الطرف القوى ،
والاستاذ هو الطرف الضعيف • ولم تكابد روما مأساة العالم الثالث الذى يعاني من
استحالة تحقيق تغيير حضارى خال من الآلام ، كما يعاني من التخلف الاقتصادى •
وهذا هو السبب فى حدوث سلمية من المتناقضات كما سنرى •

ارادت روما باعتبارها كيانا سياسيا أن تفتبس الثقافة الجديدة ، دون أن تندمج
فى مصدرها • لقد استهلكت روما (قللت الحضارة الهلينية) لكى تؤكد ذاتها لا لتعنى
فى غيرها ، فى حين أن الاستهلاان فى نظر أهل اليونان كان يعنى التأقلم والتجنس
بالتجسية اليونانية • ولكن روما أذهلت اليونانيين من حيث أنها كانت مدينة هلينية ،
دون أن تربط نفسها بالهينيين • ومعلوم ان الأفكار المتعلقة بالأجانب تتغير كثيرا على
مدى التاريخ ، واليابانيون أرادوا أن يكونوا يابانيين خالصا ، وأبوا على الأجنبي أن
يتمسح يابانيا • ولكن – من ناحية أخرى – كان واجبا على كل ياباني أن يقضى بلاده
ببيان العلوم الاجنبية النافعة المكتسبة من الأجانب • أما اليونانيون فكانوا يفكرون
كالتصينيين ، ويرون أن كل عنصر من عناصر الحضارة هو يوناني ، وبعبارة أصح إن
الحضارة هى اليونان نفسها • وبهذا المعنى كانت الحضارة الهلينية عالمية شمولية ،
تكمل من استهلان أصبح يونانيا بصرف النظر عن جنسه وسلالته • وكانت الأدلة الكبرى
على الاستهلاان ثلاثة أمور : هى اللغة اليونانية ، ثم الألعاب الرياضية (الأولمبية وغيرها)
التي لا يتردد عليه القوم فى ممارستها علنا ، وثالثها الملاعب الرياضية (الجمنازيوم)
وكانت تجمع بين اللعب والتعليم • ولكن روما رفضت هذه الأمور الثلاثة • صحيح أن
'شيوخ الرومانيين كانوا يتكلمون اليونانية ، ولكنهم كانوا يكتبون باللاتينية التي
طأت دائما هى اللغة الرسمية • وبعد ذلك بقرنين من الزمان فقد الامبراطور نيرون
عرشه لأنه بنى جمناز يوما ، وشارك فى الألعاب الرياضية ، وهو أمر لا يليق الا
بالسفلة من المهرجين فى روما •

وعلى الرغم من رفض روما لأسلوب الحياة الهلينية • فانها اندمجت فى مجتمع

الأمم الهلينية ، فوجدت لنفسها أسلفا ، وتاريخا ، وملحمة قومية ، وكل ما شاكل ذلك من الامور الرسمية . وكان « للسلاقة » بين المدن وأصلها الأسطورة أهمية بالغة كأهمية الانساب والمصاحرات في مدينة فوبورج سنت جرمان . وكان الأتروزيون يعرفون أسطورة أنياس (يظل من أبطال طروادة) وكل من عداه في أساطير هومر . ولكن لا شك عندي في أن جعل أنياس هذا نفسه سلفا للرومان كان من مخترعات ذلك العصر الهليني الذي ابتدع العديد من الأفكار المائلة الأخرى . ولو أنك قلبت النظر في سفر المكابيين (أسرة معروفة في تاريخ العبرانيين) لرأيت أن اليهود سعوا ذات يوم إلى عقد حلف مع اسبرطة ضد ملوك سورية الهلنيين ، فاخترعوا علاقة خرافية . . . بين أورشليم واسبرطة ! وفعلت روما مثل هذا على يد مؤرخيها الذين وصفوا باللغة اليونانية - وهي اللغة الدولية - أصلها القومي ، وأصبح لها هومرها الخاص أيضا . ولم يعلم بلوتوس لحظة واحدة بأن ينشئ مسرحا قوميا ، ولكن « أنيوس » أعطى روما ملحمة قومية . ولم تكن اندبوماسية آخر شيء ظهر على الصعيد الدولي ، ذلك أن المراسيم السناتية (الصادرة من السناتو أي مجلس الشيوخ الروماني) صيغت على غرار المراسيم اليونانية ، وكذلك كان الحال في الألعاب العامة ، والتماثيل الشرفية (الفخرية) التي كانت تقام للنبل في ذلك العصر .

ومن ناحية أخرى لم يتم توحيد السياسة والجيش . وذلك لأن النظم السياسية والعسكرية لم تكتسب طابعا هليا ، فلا رأت روما ملكية مستنيرة ، ولا ديمقراطية بلوتوقراطية (ديمقراطية الأثرياء) بل ظلت مجتمعما تحكمه طبقة من الخبراء السياسيين العسكريين الذين وقف الشعب امامهم يستمع إلى القادة الجالسين على مقاعد الحكم . والواقع أن الهيئة الاجتماعية والسياسية تستطيع أن تغير قيمها أو أسلوب حياتها ، وأن تنقلب إلى ضد ما هي عليه ، ما دام ذلك لا يهوى بها من مكانها الرفيع إلى أسفل الهرم . وقد انتحل الساموراي (طبقة المحاربين الأرستقراطية اليابانية) الياباني بعض النظم الأجنبية للسبب نفسه الذي من أجله رفض الرومان النظم اليونانية ، وهو الإبقاء على نظام سياسي يتبوأون فيه المراكز الأولى . ومن ناحية أخرى لم يستطع العلماء الصينيون أن ينتحلوا أخساسة الغربية دون أن يحطوا من قدر ثقافتهم - القومية التي ورثوها عن آبائهم ، ودون أن يتخلوا عن مكانهم ليبروقراطية جديدة ، وفضلوا أن يدعوا مجتمعهم يموت ، وأن يموتوا معه .

وقد رأينا المشكلات الحالية للتقليد الثقافي الذي تتجلى مبادئه في كتاب توكوفيل الذي تغلف في مبادئه الاجتماعية . يقول توكوفيل : « إن المخول تقبلوا الثقافة الصينية لأنهم فتحوا الصين ، فأتاح لهم هذا الفتح أن يدركوا تفوق الأجنبي عليهم ، دون أن يفقدوا ماء وجههم . وهذا حق ، ولكن أحدا غيرهم كان يمكن أن يفعل غير ما فعله هؤلاء البدو ، وأن يظل أعمى عن رؤية هذا المشهد ، كما يفعل بعض السياح عند مرورهم في ردهات أحد المتاحف . ولم ينتظر المخول أن يغزوا الصين حتى يتصلوا بها ، ولكن برغم هذا الاتصال لم يتم تبادل القيم الثقافية بين الطرفين . ويبدو أن كل المجتمعات تختلف حول النقطة التي يبدأ عندها الاهتمام بالقيم الثقافية الأجنبية ، وترى أنها ليست قيما من عالم آخر . والمؤرخ وحده هو القادر

على أن يحدد النقطة التي عندها يضطر المجتمع الى اعتبار هذا الاتصال نوعاً من التحدى يجب مواجهته . ينفي بعد ذلك أن نسال : لماذا يجب علينا قبول هذا التحدى ؟ الآن هناك مصالح هامة محددة يرتهن حلها بقبول هذا التحدى ، كالتخلف الاقتصادى ، والصراع الطبقي ، والاستقلال الوطنى ، كما يحملنا على هذا الاعتقاد تفسير المسار الحالى لحركة الاستغراب (الأخذ بالثقافة الغربية) ، أم أن قائمة المصالح المحتملة مفتوحة ، وأن طبيعتها تتغير بتغير الظروف التاريخية ، كما يغير معنى كلمة « أجنبى » ؟ ويقول حينئذ بالاختصار : هل هى الطبيعة البشرية أو - على العكس - ارادة القوة التى تشبه الفاز القابلة للتعدد بحيث يشغل كل مكان يناح له مهما كانت الظروف ؟ الواقع أنه لا يوجد تخلف اقتصادى فى التاريخ ، وهذا المفهوم لا يهم سوى نظام سياسى معين هو نظام دولة الرفاهية . وواضح أن الامبراطور الرومانى ما كان ليفكر فى ذلك فط ، كما أن الامبراطور ميجى رأى فى تخلفه مصدراً لقوته ، ومكانته . وقبل أن نفسر التقليد الثقافى بالرجوع الى نظرية التخلف الاقتصادى يجب علينا أولاً أن نبين الظروف المواتية لهذا التخلف .

عندما يشتري رجل « حديث النعمة » قصراً تاريخياً به متحف من الصور ، وقبو جميل لتخزين المون والخمور ، ثم يمتلئ غروراً وزهواً بما ملكته يده ، ويمكف على الشرب ، ويأكل ما لذ وطاب ، يمارس هوايته فى التصوير ، فإن كل ذلك يثبت - على الأقل - أنه يعتبر نفسه انساناً قبل كل شئ ، لا رجلاً يعرف بالصناعة التى يمارسها فقط . وهذا يثبت أيضاً أنه يرى أن الصور لا وجود لها الا اذا أصبحت فى حوزته . وكذلك نقول أن الاستهلاك الثانى الذى حدث عندما بسطت روما سيطرتها على العالم الاغريقى جلب معه ميزة جديدة للرومان ، هى الثقافة العلمية ، الى جانب ولع الجبل الجديد بالحضارة اليونانية ، وغلبة الصبغة اليونانية على الحياة اليومية . وكانت هذه الثقافة تتألف من علم البلاغة والبيان ، اذ أصبحت الخطابة بين رجال السياسة والقضاء أكثر الأنواع الأدبية تقدراً ، كما أصبحت هى ما يمكن أن يسمى بالرياضة المنزلية المحبوبة عند عليّة القوم والصفوة المختارة من الشعب . وتألفت هذه الثقافة أيضاً من الفلسفة (دخلت المذاهب الفلسفية اليونانية فى روما مثلما دخلت المذاهب الصينية فى اليابان) ، والأدب بمعناه الواسع الذى تطلب - خلافاً لفرن بلوتوس - مجهوداً من جانب قرائه ، وخلق شعوراً بالمشاركة النشطة بين طلابه وهكذا تكون مثل أعلى عند الرومان استمر خمسة قرون ، خلاصته أن الانسان الحق لا يقتنع بالثراء والمشاركة فى الشؤون العامة ، بل يجب أن يعمل على أن يكون متيقفاً بمعنى الكلمة .

كيف حدث هذا التغير فى « الروح الرومانية » القديمة ؟ ولماذا حدث ؟ الجواب عن السؤال الثانى فى غاية السهولة . وبيان ذلك أننا نجد فى عصرنا الحاضر أن أحد الدوافع الى الاستغراب هو رغبة الفرد فى الحصول على ميزة اجتماعية فى المجتمع الذى يعيش فيه . والدافع الثانى هو الاعجاب بتفوق الغرب وعلو شأنه . ولكن لا يمكن أن يكون الاستغراب ميزة للفرد ما لم تستطع الجماعة احراز القيسم الغربية . والتقدير والاعجاب هما جانبان يتلازمان للرغبة فى النمو . ولماذا يجب أن

ينشأ هذا الطموح حتى يطمع الإنسان في الحصول على قيم أخرى ؟ لمسيب بسيط هو وجود هذه القيم . ولما كان قوام الإنسان هو الثقافة ، لا الطبيعة المادية ، فإن الواجب أن لا نسال الإنسان : لماذا يطمح الى قيم أخرى ، بل نساله : لماذا لا يطمح اليها ؟ وليست لدى الإنسان قائمة باحتياجاته الطبيعية التي اذا تم اشباعها جلس ليستريح في سلام ، بل هو يطمح الى احراز كل شئ جديد تتيحه له الظروف التاريخية فاذا لم يحصل عليه أحس بأنه يقصه شئ يجب عليه احرازه . وهذا السعي الدائب نحو التوسع ، لا نحو السعادة - لا ، بل نحو الشقاء - يعنى أن السؤال الوحيد هو معرفة ما اذا كان الطموح الجديد يتفق مع الطموحات السابقة . والواقع أنه لم يكن ثمة حاجة الى مصلحة ما تدعو روما الى تقليد الحضارة الهلينية . لقد تكملت الرغبة الطبيعية في التوسع بهذا ، وكفى أن طموحات أخرى لم تقف عائقا في سبيل هذه العملية .

وما ان دخلت الحضارة الهلينية في عالم امكاناتها حتى اضطرت الأرستقراطية الرومانية الى الاستهلان ، والا عرضت لحظر التدهور والانحلال ، وهو بديل حقيقي كما سنرى . وكانت هذه واحدة من تلك الحركات التاريخية كتحول الانسلوبيدين (٤) الى حركة التنوير ، وهو تحول يستعصى فهمه على الذين يتحدثون عن المصالح الطبقية . وكان من عادة الأغارقة معارضة بنت الحان ، ومخالطة العاهرات ، واتخاذ أخدان من الغلمان ، ويعدون ذلك من مظاهر الجراءة والشرف والنبيل . اما الرومان فلم يكن الاستهلان يعنى عندهم الاستسلام للعاطفة ، أو النزوات ، أو محاكاة غيرهم ، أو التخلي عن كبريائهم القومية ، بل كان مفهوم الاستهلان عندهم أن يكون المرء في طليعة الرواد الذين يقفون في المقدمة ويتبنون افكارا أصيلة . وكانت بعض الأسر الرومانية خبيرة في هذا الشأن كآسرة سيبو (٥) . وعندما فعل أغني « أرباب الأعمال » مثل هذا ، وشكلوا من عملائهم الرومانيين القدامى كتائب من « الأصدقاء » على غرار رجال السياسة الهلنيين ، أثبتوا أنهم يقدرون أنفسهم حق قدرها ، وان كان غيرهم رأى في طموحهم خطرا على الجمهورية (٦) . وفي أوقات أخرى أصبح الاستهلان نوعا من التعوق الشخصي لا يتفق بسهولة مع الاستهلان كوسيلة لاضفاء مكانة دولية على الأمة الرومانية . مثال ذلك ان « فلامينيتوس » كان يرى حب الأغارقة ضربا من الشرف (وهو يعنى بهذا الحب حمايتهم) ، فأراد أن تخلى روما بعض القواعد العسكرية التي كانت تقطع في الاحتفاظ بها هناك .

والغريب أن انتصار روما على اليونان جعلها ترى في الحضارة الهلينية تفوقا

(٤) هم الذين ألفوا الانسكلوبيديا (دائرة المعارف) الفرنسية (١٧٥١ - ٨٠) وناصروا حركة التنوير ، وهي حركة فلسفية في القرن الثامن عشر (المترجم) .

(٥) أسرة رومانية مشهورة كليم من قواد الحرب أشهرهم سيبو أفريكانوس (٢٣٧ - ١٨٣ ق م) الذي هزم جيوش قرطاجية في أسبانيا وغزا قرطاجة وهزم حانيبال في موقعة زاما (٢٠٢) (المترجم) .

(٦) وزع سيبو أفريكانوس خواتم نقش صورته عليها ، وفعل أباطرة الرومان مثل هذا ، ولا شك ان تلك كانت عادة هلينية .

لم يكن في وسعها أن تتجاهله أو تغض الطرف عنه . لأنها أنقذت ماء وجهها بانتصارها في المعركة الحربية ؟ كلا ، بل لأن كل مجتمع ينقاد الى رسم الحد الفاصل بينه وبين غيره من المجتمعات الأجنبية بطريقته الخاصة . فمن الشعوب من يعتقد أنه يشكل جزءا من مجتمع ماضٍ أو خيالي - كالمسيحية أو أوروبا - بحيث يرى أن الأساليب الفنية أو الروائع الأدبية التي أنتجها هذا المجتمع الماضى أو الخيالي مفيدة لكل من اقتبسها . ولكن بعض الشعوب اعتقد في عصور أخرى أن الثقافات والأساليب الفنية هي أشبه شيء بالمطابخ الوطنية ، كل مطبخ منها يناسب بطون أهله وذلك لأن كل أمة هي بمثابة الكائن العضوى ، له مزاجه وطبائمه الخاصة . ولكن يلاحظ في الوقت نفسه أن هذه المطابخ متاثلة في وظيفتها الأساسية من حيث أنها وسيلة لأشباع الحاجة الأساسية الى الغذاء ، ولا ضرب لك مثلا يوضح لك هذه القضية: ان إنجلترا أنجبت بن جونسون ، وفرنسا أنجبت فرانس كورني ، وكلاهما يختلف عن الآخر اختلافا كبيرا ، ولكنهما متشابهان من بعض الوجوه بحيث لا تدعر الضرورة الى القيام برحلة الى كل منهما .

وكانت مسألة القيم في روما شبيهة بالسياسة . فقد شعرت روما بسبب عزلتها القديمة بأنها تعيش وحدها في العالم ، تعيش كروبن صن كروزو ، في بيئة مادية وغير مستأنسة ، ففحت لنفسها أرضا فضاء لكي تباعد بينها وبين الأخطار التي تهددها من الغابة المحيطة بها ، ووجدت فيها أعداء ومنافسين ، ولكنها وجدت فيها أحيانا اجناب مسالمين ومجاريين ، كما وجدت قوما يزودونها بالزهريرات اليونانية سد أنها لم تجد صديقا حميما ، بمعنى أنه لم تجد قيما أجنبية تهما أيضا ، لأنه لم يكن يهملها شيء وراء الأرض النضاء التي اتخذتها منزلا لها .

بيد أن الحال في الاستهلال الثاني لم يكن كما كان في الاستهلال الأول . فالقيم اليونانية التي اهتمت بها روما - وهي الأدب والفلسفة - لم تعد سلما تطلبها من صانع ، أو مؤلف مسرحيات هزلية ، بل ان الأرستقراطية الرومانية اضطرت أن تمارس هذه القيم بنفسها ، وأصبحت الطبقة الرئيسية في البلاد هي الطبقة التي تعنى بتثقيف نفسها . وعرفت روما أيضا تلك الصلة الوثيقة بين الثقافة العلمية واثقوة السياسية ، التي توجد في كثير من المجتمعات السابقة على عهد الصناعة ، بما في ذلك المجتمع الصيني في عهد الشاعر ماوتسى تونج . وكانت العادة في هذه المجتمعات القديمة أن يتفوق المرء في كافة مجالات الحياة ، بمعنى أنه لم يكن هناك تخصص . ولذلك استطاع الأغنياء أن يحرزوا قصب السبق في كل مجالات النشاط في وقت واحد ، دون أن ينوء هذا العبء الثقيل بكاهلهم . وقد اضطروا أن يتفوقوا فيها جميعا ، لأنه اذا فاتهم التفوق في مجال من المجالات عد ذلك نقصا في مكانتهم . مثال ذلك أن نرون - الامبراطور المشهور - سعى أن يكون فنانا . على ان السياسة لم تكن مهنة تخصصية في روما ، بل كانت مجرد نشاط واحد من بين الأنشطة الطبيعية التي يمارسها الرجل الكامل . ولم يكن السياسي ظللا للشعب ذي سيادة ، انتخبه هذا الشعب ، كما لم يكن يروقراطيا ، أو فنيا ، بل كان يتولى القيادة

يفضل ما أحرزه من تفوق وامتياز في فجالات الحياة . حقا لقد شعرت الاستقرائية الرومانية بتخلفها الثقافي . لأنها وجدت أن التخصص لا يفنى عنها شيئا .

ولذلك سمع روما لتعويض تخلفها الثقافي بطريقة محموعة ، كما نسمي نحن لتعويض التخلف الاقتصادي . وقد تبخ كاتو الكبير (V) في هذه المهمة ، لأن هذا الجذ الروحي للخطيب الروماني شيشيرون نشر الثقافة السامة بين طبقة على الطريقة اليونانية ، قبل أن يصبح في عين الأجيال التالية عبو الحضارة الهلينية بسبب ذلة لم يروها من المؤرخين سوى بلوتارخ . والحق أن الثقافة تعنى أشياء كثيرة ، كقراءة مؤلفات الشاعر هوراس ، أو التفكير في المجتمع الذي يعيش الإنسان فيه . وهذه الثقافة الإنسانية ، أو الخطابة بالمعنى القديم لهذه الكلمة ، قريبة العهد منا بحيث لا نستطيع أن نمر عليها لماما . ولم تكن الحضارة التكنولوجية هي التي سحبت عنها ذيول النسيان والاهمال ، لأن هذه الثقافة لا تزال تستطيع أن تزود الفنيين من الراسماليين والاشتراكيين على حد سواء بجمل ومفردات لغوية مناسبة . وانما الذي قضى على هذه الثقافة هو الفيلسوف الألماني نيتشه الذي ألقى ظلال الشك حول شفافية اللغة وقداستها . والواقع أن فن الخطابة يمكن أن يدافع عن أي نظام سياسي يتفق له أنه يتمتع بلحظة يؤكد فيها ذاته ، أو - بعبارة أخرى - يمتاز بقوة الاقتناع ، أو أي نظام لا ينجأ الى كلا هذين الأسلوبين ، أو يستخدم اللغة في تهذيب النفوس وتنقيتها .

ومن الصعب علينا أن ندرك السبب في أن « الروح الرومانية » لم تقتبس فن الخطابة من الحضارة اليونانية . ويمكن تفسير معارضة الرومان للحضارة الهلينية - وكانت معارضة مترددة ، قصيرة الأمد - على نحو آخر . وبيان أنه فشا في الحياة اليونانية مرض اجتماعي رآه الطب السياسي الروماني مرضا فتاكاً ، وهو مرض الخنوة (الميوعة) ، والترف ، واللامبالاة ، وهي أمور تؤدي الى مشكلات ثانوية ، كالطموح الذي ينتهي الى الاضمحلال والانحطاط . ويذكر القاري أن القراءات اللاتينية الدراسية لا تتحدث إلا عن هذا الموضوع . ونحن نكابد بعض العناء في فهم بعض العبارات الواردة في هذه القراءات . ولعل أقرب شيء إليها ما يتصف به « المرعدون » (البلطجية) في الوقت الحاضر من لبس البنطلونات المحرقة واطالة الشعر . أما في روما فكانت الطبيعة السياسية السارية في الأرواح قوية جدا لدرجة أن مرض الخنوة الذي يبدو لنا مرضا غامضا . كان له معنى دقيق ومخيف عند الرومان ، كاختلال الأمزجة في الطب القديم . يبقى بعد ذلك أن ننظر : هل كانت الحضارة الهلينية موبوءة بهذا الداء ؟ الحق أن الرومان لم يلبثوا أن ادركوا أن أعراض هذا المرض قد خدعتهم ، وأنه ليس سوى حمى كاذبة ، وأن ذلك لم يكن هو الوقت المناسب لكرامية اليونانيين أو المغالاة في تقديس عادات الأسلاف التي لا يجدر إبرازها

(V) اسم الكلال هو كاتو ماركووس برميوس (٢٣٤ - ١٤٩ ق م) سياسي وكاتب روماني . كثيرا ما كان يقول « يجب تخير قرطاجة » (المترجم)

الا في وقت الحاجة ، والتي كانت في الواقع مصدرا للأخطاء التي وقع فيها بعض المؤرخين .

والحقيقة أن الخوف من الخنوة - حتى اذا استتر وراء تقديس عادات الأسلاف - لم يكن خرافة ، ولا ايدولوجية ، ولا حقيقة أبدية ، ولكنه كان يتفق تماما مع الممارسة السياسية في ذلك العصر ، فكان الرومان يشعرون به شعورا قويا كما نضعر نحن اليوم بنارل ماركس أو كينز . ذلك أن طبيعة الهيئة السياسية القديمة لم تكن مماثلة لطبيعتنا نحن . ولا معنى للقول بأن المدينة القديمة - حتى لو كانت ديمقراطية - لم تكن مدينة بالمعنى الذي نفهمه نحن ، لأنه كان فيها أرقاء . فالجزء الخفي من الحقيقة اعق بكثير من الجزء الظاهر منها ، ولا يمكن أن تتبين بسهولة ذلك الجزء الخفي من كذبات المواطن ، والوطن ، والحرية . ولذلك يتعين على القارئ أن ينسى المجتمع السياسي الذي يعيش فيه ، وأن يتصور - بدلا من ذلك - عصابة من المفاشرين ، يرتدون جميعا ثيابا بيضاء ، ويحملون السلاح ، ويجوسون خلال اقليم مجهول ملي بالأخطار ، تحت قيادة رؤسائهم . ان هؤلاء القوم لا يبحثون عن ارض الماد ، ولكنهم مع ذلك لا يقنون موقفا سلبيا ، بل يحاولون جميعا أن يجتازوا هذه المفازة بسلام . وعلى القارئ أن يعلم أن مخاوف هذا القطيع ، « وقانونه العام » غير المكتوب ، ومنازعاته ، وديناميكيته الجماعية ، كلها أقرب الى حال المدينة القديمة من أى شيء نعرفه في فوسفنا السياسية المعاصرة عن « القانون الروماني العام » الذي ألفه مومسين . ويحدث أحيانا أن يتشاجر أحد هؤلاء الرؤساء مع غيره ، فيتوجه الى مصكر بعيد مع رجاله ، ثم يعود فيشعل النار في خصومه ، ويحكم السيف في رقابهم . انه انتقام لا يمكن نهمة بسهولة ، وهو ليس خيانة عظي بمقاييسنا نحن ، لأن الحيانة العظمى لا تكون الا ضد جماعة معنوية . ومثل ذلك مثل المهندس الذي يقضب من شركة ، فيتركها للعمل في شركة أخرى تقع على الجانب الآخر من الشارع ، فمثل ذلك المهندس لا يرتكب جريمة الخيانة العظمى . والفرق بين روما والنظام السياسي عندنا نحن هو الفرق بين العمل الذي جرى في الاقليم المشار إليه والعمل الذي يجري في « الجمهورية الخامسة » .

ولذلك فان الممارسة السياسية عند الرومان تقضي بمعاملة الناس معاملة القطيع الذي يقوده الراعي خلال أخطار المفامرة التاريخية ، ومعارضة كل بدعة مستحدثة أو رخصة اجتماعية لا تتفق مع هذا النظام الصارم الذي يقضى بتقديم مصلحة الجميع على كل شيء آخر . كان الرومان يعطون الحزن للكسالى حتى لا يتناقص عدد القطيع ، وكان الرجال يذهبون من وقت الى آخر الى السرك ، كما يذهب البحارة الى شاطئ البحر في أجازة مع مباركة ضباطهم لهم . وهذا المسلك من شأنه أن يدعم النظام (الضبط والربط) . ونظرا لأن المجتمع خلق ليواجه الأخطار التي تكتنفه لم يصبح مجتمعا توحد فيه حقوق وواجبات كتلك التي توجد بين جماعة المسافرين في إحدى الرحلات ، كما لم يصبح مجتمعا يتألف من مجموعات سكانية تحكمها الدوافع الاقتصادية الطبيعية في دولة الرفاهية ، بل كان هذا المجتمع أشبه بكتيبة عسكرية ، أو مجموعة من متسلفى النبال مربوطة معا بحبل واحد ، لأنه اذا تطرق الضعف الى أي واحد منهم عرض ذلك سلامة الجميع للخطر . والواجب الأكبر في هذه

الحالة هو نبات كل فرد في موقعه وظهور علامة الرجولة على وجوه الجميع ، فلا مجال هنا « للحياة الخاصة » . وهذا من شأنه أن يعود بالخير على الممالك أنتى ترعى فيها كل شاة فى ركنها الخاص تحت عين الراعى الحارسة ، كما يعود بالخير على سكان دولة الرفاهية حيث تؤدي تحركات الأفراد الى تكوين قوة خطيرة عندما يجتمعون معا ، وفى حالة الرحلات البورجوازية التى تنعدم فيها حرية الراكب حين يبدأ فى ازعاج غيره ، أو يقبض على الدفة بيده ، فيخل بتوازن السفينة .

ولما كانت الرجولة هى واجب كل فرد فى روما فإن كل بدعة مستحدثة وكل صفوة من صور السيد - او التبادل الثقافى تقابل بكل استنكار واستهجان ، حتى ولو كانت مقبولة وبريئة . ومن الخير أن لا يتورط الانسان فيها قبل أن يعرفها ، لأنه لا يستطيع أن يقبلها دون أن يظهر استنكاره لها ، ويخفف من حدة صلابته وصرامته والطريقة المثلى هى أن يظل المجتمع ثابتا فى تلك المواطن التى عرفت بأنها مواطنه الخاصة فى اللحظة التاريخية الأصيلة (وهى لحظة الشباب) . وبعد قرنين أو ثلاثة من استهلان روما استنكر « سنيكا » تلك الخنوة التى تتجاوز الحد الطبيعى . والحد الطبيعى هو أن يكون لدى الانسان حمام من حمامات السباحة ، وأن يتخذ أحسد الصبيان خذنا له ، ولكن الفساد والانحراف يبدأ عندما يملا حمام السباحة بالماء الملح ، ويخلق شعر العصبى . وكل لحظة تاريخية تحدد نقطة اللا عودة ، وتعين حدود الشر الى الأبد .

ولكن الذى لم يقله سنيكا هو أن الدافع الى ذلك لم يكن دافعا أخلاقيا ، بل كان سياسيا . ولهذا السبب قبلت روما الاستهلان بعد تردد قليل ، إذ لم تكن متانة الخلق غاية فى ذاتها ، بل كانت وسيلة للأمن الجماعى . بيد أننا نسأل : ماذا يحدث اذا اتفق أن أصبح رجل منحل الخلق سياسيا نشيطا ؟ ان المعروف فى المجتمع المسيحى أن العفة غاية فى حد ذاتها ، أما فى روما فلم تكن سوى وسيلة لاكتساب متانة الخلق ، أو علامة على هذه المتانة . ولقد أدرك الرومان أن مساكنهم هذا ينطوى على شيء من الفموض . ومن الغريب أنهم وجدوا متعة فى هذا الفموض ، وفى تاريخهم كذا نجد عضوا فى مجلس الشيوخ ، حياته الخاصة هى الخنوة بعينها ، ولكنه مع ذلك يشتهر بنشاطه السياسى . وهذا أمر يصنق على كبار رجالهم من سببو أفريكانوس الى صلا وقيسر ، ومن ميسيناس وأوثون الى بترونيوس . وبدا لهم أن تناقض الرجل العظيم الذى لا يصلح أن يكون فدوة حسنة للناس إنما هو سر عند « العرافين » لا يمكن أن يهتدى الناس الى ادراك كنهه . وقد أظهر لهم ذلك أن مواقفهم السياسية تركز على منطق خفى لا يدركونه ، ولكنه مع ذلك يستهوى أفئدتهم ، ويبعث السرور فى نفوسهم وقد أتاح لهم ذلك أن يحافظوا على صرامتهم ، برغم أن هذه الصرامة كانت وسيلة نسبية اقتضتها الظروف التاريخية . وكانت الوسيلة لازالة هذا التناقض هى التغير التدريجى من جيل الى جيل ، دن أن يقولوا ذلك ، ولكن « العرافين » كانوا يضحكون فى صمت !

ان نجاح أو فشل التقايد الثقافى لا يستغرق زمنا طويلا . وهناك بضغ

خماق خاصة ودقيقة فى هذا المجال . من ذلك أن الخنوة لو كانت فى نظر روما خطيئة لا خطرا لما قلدت روما الثقافية الهلينية . ولذلك لم تلبث روما أن اطمأنت ، وادركت أن الفنون والآداب لا تؤدى الى انحطاط الأمم . ومن كانوا الى شيشيرون ، وسنيكا ، وماركوس أورليوس ، سرت الثقافة الهلينية فى الروح الرومانية التى لم يكن لها وجود فى واقع الأمر . ولم تشعر أحداث الزمن الرومان المعاصرين أن الاستهلال كان نقطة تحول تاريخية ، فنسوا الاستهلال الأول ، ووطنوا أن روما لم تنتحل الثقافة الهلينية الا أخيرا . يدلك على ذلك أن كاتو - عدو الخنوة - أعرب عن اعجابه الشديد بتماثيل الآلهة السلفية المصنوعة من العُبن النضيج ، وقال انها تخالف التماثيل المستوردة من بلاد اليونان ، وغاب عنه أن الأولى التى اكتشفها الاثريون يونانية كالآخيرة .

وانك لتجد فى الوقت الحاضر أن كل طالب يابانى مولع بحب الأدب يتحدث عن الشاعر الانجليزى « شيلى » أو الشاعر الفرنسى « فرلين » كما لو كانا شاعرين يابانيين . والغريب أن أهل هذه البلاد ذات الحضارة الاصلية قد انتحلوا الحضارة الأجنبية دائما دون تصنع أو شعور بالاحباط ، فارتشفوا من منهل الحضارة الصينية أولا ، ثم من منهل الحضارة الغربية ثانيا . ولشد ما تدهش حين تقسرا مؤلفات القوم ، اذ تجدهم يعرفون الكثير عنا . مع أننا لا نعرف سوى القليل عنهم . وليس هذا بغريب ، فمن الممكن أن يقتبس أحد الشعوب ثقافة شعب آخر . وقد كان هذا حال روما طوال قرون عديدة . وعلينا أن نقرأ ما كتبه لكريوس لنرى كيف استطاع هذا الشاعر الرومانى أن يعيش فى ثقافة كانت فى حقيقتها ثقافة يونانية خالصة . فعنده أن هذه الثقافة هى الثقافة الوحيدة ، لأنه ليس ثمة سوى ثقافة واحدة ، ولا حاجة بالانسان الى غيرها . ونحن لا نستطيع أن نعتقد أولا أن ذلك كان امرا طبيعيا فى حق لكريتوس ، لأننا نريد أن نعتقد أنه اضاف الى عقائد ابيقور اليونانى شذرات مما يعرفه من المعلومات الرومانية القليلة . ولكن انتحال لكريتوس للثقافة لم يمنعه من أن يكون رجلا وطنيا ، لأن أسلوب تفكيره لم يكن مماثلا لأسلوب تفكيرنا، وانما كان مماثلا لأسلوب اليابانيين . وعندما يبدو لنا أن الشاعر الرومانى يحاول أن يظهر حبه لوطنه حين يعلن أن تيفولى - المدينة الايطالية القديمة - تضارع فى جمالها جزيرة رودس اليونانية فانه فى الواقع يفعل شيئا آخر . انه لا يريد الاضافة بوطنه ، وانما يقف موقفا سلبيا ويعود الى طبيعة الأشياء .

وتفسير ذلك أن الرومان كانوا يعتبرون أنفسهم متحضرين مثل اليونانيين . ولكن لما كانت الحضارة واحدة - ولا يمكن الا أن تكون واحدة - فان ماضيها مشترك بين الشعبين الرومانى واليونانى . وكان هذا يصدق على شعب ثالث هو

شعب قرطاجة . ففى نظر فرجيل - الشاعر الرومانى - أن قرطاجة ذات حضارة عريقة لا تقل عن الحضارة الرومانية واليونانية . ولما كانت الحضارة واحدة فقد مال الرومان فى بعض الأحيان الى الاعتقاد بأن روما واليونان متشابهتان ، كقرسى الرمان . وانك لتجد الشعراء - على الأقل - يصفون هذه النعمة . وربما ذهب بهم الأمر الى حد الخلط بين مجتمعهم الخاص والمجتمع اليونانى ، لأنهم كانوا يعتبرون هذا الأخير هو المقيار والأصل . وعلى أية حال فإن الرومان حين يتخلون عن عالم الواقع ، ويفوضون فى الخيال ، يخافون لأنفسهم علما غير حقيقى ، كمرح بلوتوس الذى وصفه فرنكيل بايجاز حيث قال ان مكان هذا المسرح غير حقيقى ، فلا هو اليونان ولا هو روما ، ولكنه يجمع بين كليهما بحيث لا يمكن التمييز بينهما .

ويلاحظ أن الأنواع الأدبية الرومانية مشابهة للأنواع اليونانية ، وكذلك يحور الشعر . يضاف الى ذلك أن روما عرفت - كما عرفت اليونان - ذلك الأسلوب الأدبى الذى لا هو شعر ولا هو نثر ، وهو ما يسمى « بالنثر الفنى » . وهو أسلوب غير معروف نسبيا فى الغرب . لا فى العصور الوسطى ولا فى العصور الحديثة ، ولكنه معروف فى بقية العالم . وهذا أمر يسبب صعوبة فى اللغة اليونانية واللاتينية . هل يمكن أن نقول انه تقليد لأسلوب اليونان ؟ كلا ، لأنه لو صح ذلك لوجب أن تكون الملحمة والمراثية الرومانية من الأنواع اليونانية ، ولكنها ليستا كذلك ، بل هما نوعان طبيعيان فى روما ، حتى ولو تطوروا فى بلاد اليونان ، أدخلهما الشعراء اللاتين فى إيطاليا ، كالنباتات الجديدة ، لأن كل انسان كان مطالباً باثراء بلاده . وكانت الأشكال الأدبية الطبيعية كالازهار ، ولا شخصية ، كالحقيقة . ولذلك لم يكن لها عصر بحيث تموت بانقضاء عصرها . مثال ذلك أن طريقة كاليماكس ظلت سارية المفعول فى عصر أغسطس . ولم يكن هناك أيضا ما يسمى الأدب القومى ، لأن الأدب ليس له وطن . والحال على عكس ذلك فى الغرب الحديث . فعندما تجلت عبقرية بوشكين امتدحه مواطنوه لأنه عبقرى ، وبخاصة لأنه عبقرى روسى . وكان بوشكين قد استطاع أن يعيد صياغة موضوعات الأدب الغربى بأسلوب روسى ، فظن الروس أن جميع الآداب تتلون بصيغة البلاد التى تطورت فيها . وهذا على خلاف ما حدث لشميشيرين ، فعين بلغ فى الخطابة منزلة ديوستين اليونانى لم يفكر الرومان فى امتداحه لأنه ابتدع بلاغة رومانية جديدة ، وإنما امتدحوه لأنه أثبت أن الرومان لا يقلون عن الاغريق فى القدرة على استخدام الأساليب الخطابية بطريقة صحيحة .

ويجب أن لا يغرب عن البال أيضا أن التقليد لا يتعارض مع الأصالة ، بل يحدث أحيانا أن يقترن أعظم مظاهر التقليد بأشد مظاهر العصبية أو العزلة القومية ،

سواء: في طوكيو أو روما • وكلنا نعلم أن الشاعر العظيم هو مبتكر بمقتضى تعريفه ، وأن الناس يختارون من مؤثرات الأجنبية ما يصلح لهم ، وأن الأصالة قد تعني ادخال شيء من التحسين على النماذج الأصلية ، وأن هذه النماذج تكون غالباً أساءة لامعة يستشهد بها الإنسان ليتستر وراءها • والغالب أن الأصالة لا يكون لها معنى إلا إذا كان المؤلف مبدعاً خلافاً ، وإلا إذا كانت اللغة هي المعنى فقط • ولكن ألفسة أمر اصطلاحى • يضاف إلى ذلك أن الأشعار الغزلية أو المراثى الرومانية تطابق أصول الأوزان الشعرية الموروثة عن كاليماكس ، الشاعر اليونانى • وقد ظلت هذه الأوزان مرعية فى الشعر الهلنى الرومانى ثلاثة قرون ، كما ظلت طريقة بترارك مرعية فى الشعر الاوروبى أربعة قرون ، ومشتركة بين معظم الشعراء المعروفين بالأصالة ثم انه من الخطأ أن يقال ان الكتاب له مؤلف معين • وهذا يلقي ضوءاً على مشكلة مستعصية على الحل وهى : كيف يمكن أن يظل كاتب مبدع بمنأى عن المؤثرات والتيارات الأجنبية • وكذلك يصعب علينا أن نفسر كيف أن ضوءاً ميتافيزيقياً - وهو الحقيقة إذا وجدت - يمكن أن تنحرف عن طريقة بتأثير الأيديولوجيات الاجتماعية •

ويمكن القول بصفة عامة أن ما يسمى بالأصالة القومية يقاس بموقف المقتبس واتجاهه ونشاطه الخاص ، لا بالنزول اليسير الذى يضيفه إلى ما يقتبس منه من أشياء أو بما يبقى منه بعد طرح كل ما نقله عن غيره • وكما قال نيتشه: أن أصحاب المراثى اليونانية قد اقتبسوا من كاليماكس ما لا نجد فى أنفسنا الجراءة على اقتباسه • ولا شك أن الفكرة الحديثة القائلة بأن الثقافة تنتمى إلى الأمة كما تنتمى الأرض إليها. وأنها نتاج العبقرية الوطنية ، تنسينا أن الأصالة هى التقليد بلا خوف ، وأن عدم ثقة الإنسان بنفسه هو الذى يدعو إلى التمسك بفكرة القومية الثقافية ، لكى يتجنب التحديات الثقافية •

وعندما يتم التقليد الثقافى بمثل هذه الثقة فإن الإنسان يشعر بأنه يقلد الثقافة نفسها ، لا ثقافة شعب أجنبى • وبودى أن أعرف لماذا. وكيف يؤدي طرف تاريخى معين إلى هذه الثقة وكيف ولماذا يؤدي طرف تاريخى آخر إلى عكس ذلك بحيث يشعر المرء بالمجز عن اتخاذ هذه المبادرة ، لأنه لا يحس أنه موجود فى مركز دائرة العالم • وإسحاق ! انه لمن الأسهل علينا أن نفسر منشأ « ثمرات العبقرية » من أمثال الفن الفلورنسى ، أو لماذا تصاب المرأة بالشلل - على حد التعبير الغريب المأثور عن شارل فوربيه - عندما يدعوها الأمر للتصرف بخلق وبراعة ، اللهم إلا فى حالة واحدة ، هى « جلوس المرأة على عرش الملك ! » • والحق أن جميع دراساتنا وتحليلاتنا عاجزة

حتى الآن عن فهم غوامض هذه المشكلة التي لا يمكن التنبؤ بها ، ولا تسميتها ، ولا حلها .

ولتشرع الآن في تلخيص ما سبق ذكره فنقول : ان استهلال روما كان مثالا لما سباه العالم التكنولوجي « كروبر » التطوير بالحوافز ، أى تطوير فكرة أو عادة ما عن طريق حافز يدفع الى هذا التطوير . وفي هذه العبارة تكمن كل المتناقضات الظاهرية التى يتطوى عليها التقليد الثقافى . على أن روما عندما حفز النموذج الاغريقى همتها . لم تقتبس من الاغارقة كل حل لمشكلاتها ، بل عملت على تطوير احدى عاداتها أو خصائصها انقومية ، لاداء وظيفة اقتبستها من الاغارقة ، بدلا من أن تقتبس منهم العادة التى تؤدى هذه الوظيفة عندهم . مثال ذلك أن روما لم تقتبس من الاغارقة عادة « المباراة والمسابقة » وانما طورت « الألعاب الرومانية لتؤدى هذه الوظيفة نفسها . ومثال آخر أن روما تعلمت من الاغارقة أن من واجب المجتمع الراقى أن يكون له ادب رفيع ، فطورت من انهجاء الروماني ورفعت الى مستوى هام من الانواع الادبية . والعادة أنه متى نشطت همة المجتمع حين يرى نموذجا اجنبيا فانه يواصل حياته ، ويشق طريقه الى الامام ، ويتبدع الحلول التى تناسبه . وما حدث بين اليونان وروما حدث بعد قرنين أو ثلاثة بين روما والولايات الرومانية ، اذ كرر أهل الغال (A) وافريقية للرومانية أو طوروا خصائص الحضارة الرومانية ، كل بطريقة الخاصة ، بوصفهم غاليين أو أفريقيين .

والصفة المميزة للتقليد الثقافى أنه لا يعنى محاكاة الأصل من كافة الوجوه ، اذ لم يحدث قط أن شابه الانسان أحدا من الخلق - وتفسير ذلك أن العالم يتألف من نوعين من الأشياء : أشياء حقيقية هى الأصل ، ثم صور هذه الأشياء . ومعلوم أن الصورة غير الأصل .

ولذلك فان الانسان لا يحاكي غيره ، لأنه يحاول أن يكون آخذا ، لئلا يكون مأخوذا . ويحاذر أن يأخذ العنب اذا رآه أخضر اللون ، خشية أن يكون فجعا فلا يصلح للأكل . وكما قال نيتشة : ان الأشياء المتماثلة من كافة الوجوه يمكن تفسيرها بطريقتين متناقضتين ولذلك فان الحقائق غير موجودة . والنظرية القائلة بتأثير البيئة والأسباب الخارجية هى نظرية زائفة . ذلك أن القوة الباطنية فى الانسان هى قوة فائقة الى غير ما أحد . وما يبدو لنا أنه قوة خارجية ليس سوى صورة معدلة « لأصل » القوة الباطنية الفطرية .

(A) الغال : اسم يطلق على فرنسا القديمة . وكان أهل الغال من الجنس الكلتى غزاهم يوليوس قيصر فى 58 - 50 ق-م (لترجم) .

ولا يعنى هذا على الإطلاق أن المجتمع لا يستطيع أن يتغير إلا بناء على ميوّله الفطرية وقواه الباطنية ، وأنه يظل دائما على حاله متمسكا بهويته القومية ، والواقع أن عكس ذلك هو الصحيح ، إذ لا يوجد ما يسمى بالهوية القومية ، لأن المجتمع يتحول باستمرار ويصبح شيئا مختلفا عما هو عليه . وهذا التحول يجرى فى داخله ، حتى ولو جاء النموذج أو أصل هذا التحول من شعب أجنبى . صحيح أن كثيرا من المجتمعات فى أثناء عملية التقليد الثقافى تدعى الهوية القومية ، وتؤكد تمسكها بقيمتها التقليدية ، وتعلن تفوقها الذاتى ، ردا على تفوق المصدر الأجنبى . ومن أمثلة ذلك تمجيد كل من هوراس وبروبريتوس من شأن وطنهما الإيطالى ، وتقليلهما من شأن المناظر الطبيعية الفدسية فى بلاد اليونان . وقد قيل لى أن مكتبات طوكيو حافلة بالكتب التى تؤكد تمسك اليابان بروحها القومية . ولكنى أسأل : إذا كان هذا التمسك حقيقة واقعة فأى فائدة فى اعلانه . الواقع أن الانسان يدعى أن له تقاليد دون أن يعلم عن كتبها شيئا ، وهذا امر متناقض كتناقض الجاهل الذى يدعى العلم ، ولم يؤت من العلم شيئا ترى هل النافع الى ذلك هو الرغبة فى تأكيد الهوية القومية ؟ كلا ، بل ان الدافع هو الكبرياء الذاتية . ذلك أن الرغبة فى تظاهر الأمة بأنها ليست أدنى منزلة من غيرها أشد من الرغبة فى تغيير تقاليدها . وحقبة الواقع أن الانسان لا يخشى التغيير بقدر ما يخشى أن يظهر بمظهر التلميذ الذى يقلد أستاذه .

وكثيرا ما يؤكد المجتمع أيضا أصالته القومية بلغة مستعارة - وهو لا يشعر - من مجتمع أجنبى . مثال ذلك أن كلا من هوراس وبروبريتوس تباهى بتفوق إيطاليا فى الشعر الهليني والأوزان الشعرية اليونانية (٩) . وألف كاتو تاريخ نشأة إيطاليا

(٩) هوراس ، القصيدة ١ ، ٧ ، بروبريتوس ، المراتى ٢ ، ٢٢ . من الأمثلة الواضحة للهوية التى فصل بين الأصالة القومية ، والواقع ، القصيدة المروفة باسم De laure rerum لكرتيوس - كما رأينا من قبل - يعيش فى عالم ثقافى هلىنى ، وكانت ثقافته القومية هلىنية ، إذا جاز لنا أن نسميها بذلك . وكانت هذه الثقافة فى نظره هى الثقافة الوحيدة الموجودة . وعلاوة على ذلك كان لكرتيوس وطنيا ، كاتى مواطن رومانى صالح ، وليس معنى ذلك أنه كان يهتم بالسياسة . كان يؤمن بوطنه إيمان أى رجل بسيط . وانا لندهش من أمره كما يدهش أى مفكر غربى من أى مفكر سوفيتى أو يابانى ، لأن أعظم الأفكار تقدما وأكثر الاتجاهات تطورا يمكن فى نظر هؤلاء أن تتفق مع التمسك بأعقاب الوطنية الصرفة اتى لا حدود . لها كان لكرتيوس وطنيا هلىنيا خالصا ، وكانت نزعتة الثقافية المالية تتفق مع عصبية القومية الرومانية . وقد أوصى الرومان باتباع فلسفة ايبوقور اليونانى . لأن هذه الفلسفة صحيحة فى نظره ، ولا حاجة الى تعديلها بما يتفق مع ظروف الرومان ، أو الى تأويل عادل ايبوقور كما فعل بعضهم بطريقة تقتصر الى الإنبيات ولا يقللها العقل ، ولا تنظرى على أية فائدة . وكان لكرتيوس يرى أن فلسفة ايبوقور كاملة ، ولذلك كان حريصا على إدخال هذا « الذبات » الفيد فى إيطاليا . ولما كانت الأبيقورية فى نظره فلسفة ممتازة فانها ستكون ممتازة بالنسبة لروما ، وجديرة بروما . وفى نظر لكرتيوس أنه ليس هناك أعظم من هذا الشرف .

عن النسق الهليني الذي يعنى بذكر انساب الشعوب ، وتأسيس المدن . وفي بداية القرن التاسع عشر عبرت اوزيا المصطفية بالصنفة الغالية (الفرنسية) عن عداوتها لفرنسا باستلوب قرنسى صرف . والواقع انه ليس ثمة اية علاقة على الاطلاق بين الشعور بالاصالة القومية وحقيقة التغيرات التى تطرأ على المجتمع وذلك بان الشعب يمكن أن يتغير دون أن يشعر بهذا التغير . وهذا هو السبب فى أن كثيرا من المجتمعات تبدو متفتحة على المجتمعات الأجنبية ، ولكنها تستطيع فى الوقت نفسه أن تحترم تقاليدها وتتمسك بها مع احوال التعديلات الضرورية عليها . ولا شئ ادعى الى الحداد والتضنيل من الوعى الذاتى الذى يستمر قائما خلال التغيرات التى لا يدرك هذا الوعى بها . والمشاهد أن المجتمعات تتغير بصفة مستمرة ، ويمكن أن يسرى التحول فيها حتى اصغر خلية فى جسمها دون أن تفقد الشعور بهويتها على مدى التاريخ . وهذا الشعور - عندما يحدث - لا يقوى بالتغيير بقدر ما يقوى عندما يتعذر التغيير . ويحدث ذلك بين الدول القوية والدول الضعيفة حيث تنتسج هوة التفاوت بين الطرفين . ولذلك فان الازمة الحقيقية فى العالم الثالث هي ازمة التفاوت الاقتصادى بين دول هذا العالم والدول الأجنبية ، لا فقدان الهوية القومية المراوغة .

ويمكن أن تحدث مثل هذه الازمة فى المجتمعات التى تعاني من بعض المشكلات والصعوبات الداخلية . ولا يمكن تفسير التقليد الثقافى الا بأنه ثورة . والفرق الوحيد بين الثورة الداخلية وثورة التقليد الثقافى هو أن هذه الثورة الثانية قد تكون منصوبة بسورة من سور الكبرياء ، وهو أمر مضلل ومخجل ، ولعله أقرب الى أن يكون علامة على الضعف من أن يكون علامة على قصور النظم وعدم الصدق مع النفس . ومصدر تلك الكبرياء أن التقليد الثقافى يوزن الايمان بتفوق كل ما هو أجنبى ، وتأكيد التفوق القومى فى الوقت نفسه . وهذان الأمران البديلان يكشفان عن موطن القوة والضعف فى القوة الباطنية الذاتية فى علاقتها مع البيئة .

هذا ، وتركز تفصيلات التقليد الثقافى على هذه القوة الذاتية . ويحملنا العقل على الاعتقاد بأنه يستحيل اقتباس الأساليب الغريبة الفنية (التقنية) اذا لم يتم فى الوقت نفسه اقتباس القيم . والحريات التى تبدو شرطا لاستخدام هذه الأساليب . ونستطيع أن نلاحظ - على الأقل - أن نجاح الأساليب الغريبة فى المجالات الهامة لا يتم دون اقتباس الأساليب اغربية فى المجالات القليلة الأهمية كالملابس والرقص مثلا . يدلك على ذلك أن استهلاان روما كان مقرونا بحب الاغارقة ، ولم يكن من الممكن أن يتم الأول دون الثانى ، هل كان السبب فى ذلك أن كلا من الأمرين يرتبط بالآخر

ارتباطا طبيعيا ؟ كلا ، ولكن لأن كره الأجانب الذى يتمثل فى رفض عاداتهم الظاهرة والبريئة علامة على الضعف ، ولأن الشخص الضعيف لن يستخدم الأساليب الفنية المفيدة ، بل سوف يهرب من مواجهة التحدى . ولقد حدث فى اليابان - على عهد الامبراطور مييجى - أنه حين أصبحت الأسرة التى تولت السلطة فى ظل العرش قوية الدقة بنفسها بحيث رفعت الخطر على العادات الأجنبية ، وأنهت بذلك عزلة اليابان ، أصبحت هذه الأسرة من القوة بحيث استطاعت أن تستخدم الأساليب الفنية التى من شأنها أن تعزز سلطتها ، وأن ترفض القيم والمبادئ السياسية التى من شأنها أن تهدد سيادتها . صحيح أنه يبدو أنه ليس ثمة ارتباط منطقي بين الأساليب الفنية والحريات ، ولكن يبدو أن هناك ارتباطا بين الأساليب الفنية والزنجية (موسيقى الجاز) من حيث أن كليهما علامة من علامات الحضارة .

معالجة جديدة لفاعلية الكلام

٥٥٥

المقال في كلمات

يبرز الكاتب في هذا المقال العوامل المتعددة التي تتضافر لتحديد طريقة الكلام مثل طبيعة الموقف والموضوع الذي يجري حوله الحديث ، والشخص أو الجماعة التي يوجه اليها الكلام . ويشير الكاتب الى انه بالرغم من التعديد الواسع للمفهوم علم الاجتماع اللغوي فان الاهتمام فيه بالتعرف على الاسباب كان اهتماما ضئيلا . ويتحدث عن نظرية التلازم وفكرتها على استيعاب تنوعات الكلام وانها بمثابة حركة آلية يتم بها تناقل ما يقبله المجتمع وما لا يقبله من امور ويطلق على هذا النوع من التغير او التعديل في اتجاه طريقة المستمع اسم « التقارب » ويطلق على تغير الكلام في اتجاه مغاير لطريقة كلام المستمع اسم « التباعد » ويتناول الكاتب هذين النوعين من التغير بالشرح والتعليق على التجارب التي اجراها كل

الكاتب : هوارد هيلز

ولد في في عام ١٩٤٦ في كاديف وهو حاصل على الدكتوراه من جامعة بريستول • ومنذ عام ١٩٧٣ وهو يعمل محاضرا في علم النفس الاجتماعي بقسم الاجتماع بجامعة بريستول بانجلترا • ومن مؤلفاته « أسلوب الحديث والتفكير الاجتماعي » مع ب • بوسلاند •

المترجم : محمد جلال عباس

مدير الشؤون العامة بوزارة التعليم العالي

من الدكتور هندرسون وغيرهما ، ويخلص من هذا الى القول بان السلوك اللغوي مثله كمثل سائر مظاهر الحياة اليومية الأخرى •

كان رجال علم النفس النحوي الى عهد قريب يميلون الى تحليل اللفظة دون أي اهتمام بالموقف الذي يتم فيه الكلام كما لو أنهم اعتبروا أن للكلام سياقاً ثابتاً في جميع الأحوال • ويبدو هذا الرأي غريباً وخاصة اذا ما تذكرنا كيف أن طريقة الكلام التي يعبر بها معظم الأفراد تختلف باختلاف المواقف التي يس بها الانسان خلال يومه • فعلى سبيل المثال يميل الكلام الى تبسيط القواعد اذا ما كان موجها لطفل ، ويصطنع بالصيغة الرسمية اذا ما كان مع رئيس في العمل ، ويكون الحديث الى الأجنبي بشيء من البطء ، وهكذا • وفي واقع الأمر هناك عوامل متعددة تتضافر لتحديد طريقة الكلام مثل طبيعة الموقف ، والموضوع الذي يجري حوله الحديث ، والشخص أو الجماعة التي يوجه اليها الكلام ، وبناء على ذلك تتجدد الطريقة في كل موقف من المواقف •

وكثيرا ما حاول رجال علم الاجتماع اللغوى أن يملأوا هذا الفراغ فى علوم اللغة فاضافوا بذلك الكثير الى نظريات علم النفس اللغوى خلال العقدين الأخيرين من الزمان . فعلى سبيل المثال يرى الكثيرون أن تطور اللغة لا يقتصر على كيفية اكتساب الطفل للمهارات فى القواعد النحوية (أى بالمقدرة اللغوية) بل يهتم أيضا بالعملية المستمرة التى يمكن معها تحقيق الاستخدام الأمثل لتلك القواعد فى مختلف المواقف الاجتماعية (وهو ما يسمى بالمقدرة على الاتصال) . ولقد كان لمثل هذا النوع من التفكير أثره على الأساليب الفنية المستخدمة فى تعليم اللغات الأجنبية ، فلقد أدرك القائمون بالتعليم ادراكا واضحا أن اكتساب المهارة فى لغة أجنبية لا يعتمد على معرفة القواعد النحوية فحسب بل لا بد أيضا من التعرف على الجوانب الاجتماعية للغة التى تدرس .

ولقد اصطلح على تحديد مفهوم علم الاجتماع اللغوى بأنه علم متعدد الاطراف يهدف إلى اكتشاف القواعد والمعايير الاجتماعية التى تساعد على تفهم وتغذية السلوك اللغوى ، ورغم ذلك التحديد الواسع لمفهوم علم الاجتماع اللغوى فإن الاهتمام فيه بالتعرف على الاسباب كان اهتماما ضئيلا ، فضلا عن أنه فى اطاره هذا وطبعاً لما حدد. للتعريف تخرج القدرة على التوضيح بمقتضاه عن كونها القواعد والمعايير ، ولعلنا نسلم بأن هناك معايير اجتماعية كثير منها واضح المعالم ، إلا أن بعضها له دلالة ضمنية قوية تفرض الطريقة المناسبة للكلام وبخاصة فى المجتمعات التى تتحدث بلغتين ، فإذا ما اقتصر الأمر على الأخذ بهذه العناصر وحدها فإن ذلك يعطينا انطباعاً عن أن المتكلم لا يخرج عن كونه أداة تتحكم فيها معايير علم الاجتماع اللغوى . وكما تحول علم النحو النفسى من النظر إلى الأطفال كضحايا لمؤثرات البيئة إلى تناولهم على أنهم كائنات اجتماعية متفاعلة تختار غالباً ما يلائمها دون غيره ، فإن من واجب علماء الاجتماع اللغوى على الأقل أن يراجعوا أفكارهم عن الكلام فلا يقتصروا فقط على أنه أداة طيعة تتشكل حسب ما يملئ الموقف ، إلى التساؤل : ماذا عن تقاليد الناس ودوافعهم الذاتية ومشاعرهم الشخصية واتجاهات ولائهم ؟

أليس لهذه العوامل المترابطة والمتصلة بالأحداث النفسية أثرها فى مخرجات الكلام ؟ أعتقد أن كشف اتجاهات العلاقات الشخصية والمزاجيات وغير ذلك مما يتصل بالعوامل المؤثرة على الكلام يمكن أن يعطى لعلم الاجتماع اللغوى فرصة الدفعة الجديدة فى الحياة ، ولربما وجهه وجهة تثرى أسسه ونظرياته وتجعل من تطبيقات هذه الأسس والنظريات على الحياة العملية عنصراً له فاعليته .

واعتماداً على النظرية الاجتماعية النفسية توصلت إلى اطار اسميه ونظرية التلائم Accomodation ربما يكون لها من المرونة ما يجعلها قادرة على استيعاب تنوعات الكلام التى تشتمل مضامينه الواسعة المتعددة . من المسلمات الأساسية لهذه النظرية أن الناس يتجهون بطبيعتهم إلى تعديل طريقة حديثهم أو بمعنى آخر ملامحتها بحيث تكون هى الوسيلة المثلى للتعبير عن قيمهم واتجاهاتهم

نياتهم ازاء الآخرين - وتفترض هذه النظرية أن تغيير طريقة نطق الكلام اتجاها نحو طريقة نطق المستمع أو يمدا عنها ما هو الا بمثابة حركة آلية يتم بها تناقل ما يقبله المجتمع وما لا يقبله من أمور - ونطلق على هذا للتنوع من التغيير أو التعديل في اتجاه طريقة المستمع اسم « التقارب » ، ونطلق على تغيير الكلام في اتجاه مقايير لطريقة كلام المستمع اسم « التباعد » ، وهو يعتبر من وسائل التمايز الاجتماعي ، وسوف نتناول فيما يلي هذين النوعين من التغير على التوالي :

التقارب

حينما يلتقي اثنان لأول مرة يميل كل منهما الى أن يحقق التشابه مع الآخر في اللغة وفي النطق وفي كمية الحديث والوقفات وطول الجمل وعمق التعبير والكشف عما في النفس من مودة وغيره من أساليب السلوك للشفوى . وبمعنى آخر يكون هناك « تقارب » . وفي واقع الأمر يتغير الكثير من الأحاديث التي تجرى بين طرفين تفيرا تقليديا يخضع للقاعدة التي تحكم الحديث ، مثل حديث الكبير الى الطفل ، وحديث الشاب الى الشيخ ، وخطاب الرجل للمرأة ، والتحدث مع الأجنبي ... نكل هذه الحالات يمكن اعتبارها جزءا مما يدخل تحت نطاق سنة التلاؤم . هذا ، ويمكننا أيضا أن ندخل في هذا النطاق كل ما كتب عن الامتصاص اللغوي وامتصاص اللهجات مما يحدث حينما تهاجر جماعة من الجماعات الى منطقة مغايرة في ثقافتها ، ففي مثل هذه الحالات يعمد المهاجرون الى تغيير أسلوبهم ليقرّبوا كلامهم حسب ما يرون وطبقا لما يعتقدون أن الآخرين سوف يتقبلونه بقبول حسن ، وهذه الظاهرة - في رأيي - لا تخرج عن كونها انعكاسا - يكون غالبا لا شعوريا - لحاجة الفرد أو الجماعة الى الاندماج مع الآخرين أو التشبه بهم .

ولنتناول للتقارب بالدراسة التفصيلية بتطبيق ثلاثة مناهج اجتماعية نفسية مختلفة .

ان المبحث الرئيسي لنظرية التلاؤم هو وجود تجاذب تشابهي يمكن أن نراه في أبسط صورة على النحو التالي : اذا أصبح الشخص « أ » أكثر شبيها بالشخص « ب » فإن احتمال زيادة حب الشخص « ب » للشخص « أ » يكون أكبر ، وهكذا لا يخرج التقارب بين شخصين من خلال الكلام عن كونه صورة من الصور المختلفة التي فيها يتبنى الشخص أشياء معينة تجمع أكثر تشابها مع آخر ، وهذه تتضمن بصفة خاصة التقليل من الاختلافات اللغوية بين مجموعتين من الناس من حيث اللهجة وطول الفواصل الزمنية في النطق الى غير ذلك من المضامين اللغوية . ولما كانت زيادة التشابه بين الناس في مجال مهم كالخطاب قد تزيد من التجاذب بينهم وتساعد على تحقيق مزيد من التفاهم والوضوح فإن التقارب إذن ما هو إلا تعبير عن رغبة المتكلم في أن يلقي قبول المجتمع له ، فإذا ما قبلنا الرأي للمقاتل بأن الناس يرضون عن تقبل الآخرين لهم فإن ذلك يكون مبررا كافيا يجعلنا نفترض احتمال

وجود اتجاه للتقارب مع الآخرين في كثير من الجوانب أو للأوضاع الاجتماعية ، ويرتبط على ذلك أنه كلما زادت حاجة المتحدث لاكتساب رضى الآخرين وتجاوبهم معه زادت معها قوة التقارب الذى يحدث ، وهناك عوامل كثيرة قد تؤثر في مدى هذه الحاجة بما في ذلك احتمال قيام تعامل أو مواجهة مع الآخرين في المستقبل ومنها درجة التأثير الاجتماعي الذى يحدثه الآخر أو الأخرى عليك ، هذا بالإضافة الى عناصر التقارب السابقة الذكر التى تبدو من جانب المستمع . وربما كان لابعاد الوضع أكثر من تأثير أى عامل من هذه العوامل . ويمكننا أن نصور ذلك بالعلاقة اللغوية بين أهالى بورتوريكو مثلا والسود في مدينة نيويورك ، فالسود في نيويورك لهم من القوة والمكانة أكثر مما لأهالى بورتوريكو ، فليس من المستغرب إذن من نظرتنا الى حدوث التلاؤم هنا أن نرى أهالى بورتوريكو يكتسبون لهجة السود في نيويورك لا العكس . والمثل أيضا في الحالة التى أخبرني بها أحد أصدقائي على سبيل الفكاهة أن من أقوى الجماعات تأثيرا في عملية التقارب هذه النساء الجميلات ، فهن يأتين في أعلى مرتبة من حيث التقارب نحوهم في معظم المجتمعات ، على أن النساء يمثلن غالبا الى التغير بالتقارب أكثر من الرجال ، وذلك نتيجة للقيم التقليدية السائدة عن دور المرأة في المجتمع .

وبمثل تماما يتضح أن الشخص الآخر الذى تكون رغبتك في اكتساب رضاه شديدة هو الذى نجد أن كلمة أقرب ما يكون لكلامك ، ولقد كشفت لنا هذه الظاهرة كنتيجة من نتائج التجربة التى أجريناها بالاشتراك مع كوند لارسون وهارى مارن . اتصلنا بليونينا بعدد من الأشخاص وافق ثلاثة وسبعون منهم على الاشتراك في مشروع دراسة ميدانية عن الأدب يجرى أحد أقسام اللغة الانجليزية ، وتم تقسيمه عشوائيا الى مجموعتين احدهما يجرى عليها اختبار والثانية للدخول في تجربة ، وحضر الجميع الى حجرة الاختبار الملحقة ببني يشترك فيه قسما اللغة الانجليزية وعلم النفس في جامعة ولاية أوريجون ، وكان كل شخص يشترك في التجربة يصل الى الحجرة فيستقبله أربعة من العاملين معنا في التجربة ، وهم من طلبة أقسام الدراسات العليا فيجيئونهم ويقودونهم الى الحجرة التى تجرى فيها التجربة . وقد رتب لكل مشترك مقعد وثير أمام مضخة كبيرة عليها جهاز تسجيل ، ولما اكتمل الجلوس قام المساعد الفنى بإدارة شريط التسجيل الذى تضمن بعض التعليمات التى تتبعها قراءة القصيدة شعرية يلقيها شخص في كلامه لنفة ، وبعد الاستماع الى هذه القصيدة وجهت الى أفراد مجموعة الاختبار تعليمات بأن يعملوا تقريبا للقارئ بما في ذلك عناصر حديثة ، وانتهت التعليمات عند هذا الحد بالنسبة لهذه المجموعة ، وكان ذلك بالنسبة لهم نهاية التجربة التى أبلغوا بعدها بالفرض الحقيقى من هذه الدراسة ، في حين أخبر أفراد المجموعة الأخرى التى تخضع للتجربة باسم الشخص الذى قرأ عليهم القصيدة ، وكان هو الدكتور هندرسون من جامعة أوريجون ، الذى يوجد الآن في داخل الجامعة وسوف يراجع مع الحاضرين تعليقاتهم على القصيدة ، وأضيف الى الخبر أنه موجود بمكتبه بجوار الصالة وأن الحاضرين سوف يقابلونه بعد لحظات ،

ثم أخبروا بالآتي : « قبل أن يصل الدكتور هندرسون نود أن نتعرف على تصورات كل منكم عن الدكتور هندرسون وبخاصة من حيث نظرتكم الى الطريقة التي يتحدث بها مقارنة بطريقة حديث كل منكم . ثم ألقى عليهم السؤال الذي ألقى على المجموعة المختارة للاختبار . »

تبين من التجربة أن الأشخاص الذين كانوا في انتظار مواجهة هذا للشخص الكبير المرئز مواجهة مباشرة قد عبروا عن رأيهم متصورين أن القساري أقل لثقة من الواقع الذي استمعوا اليه وقرروا أن طريقة حديثه أقرب الى طريقة حديثهم بخلاف ما أبداه الآخرون في مجموعة الاختبار الذين لم يتوقعوا مقابلته ، وهكذا نجد أن نظرية التلاؤم تحمل في طياتها أنه كلما اشتدت الرغبة في رضى طرف آخر بذلك صوته أقرب الى صوتك حتى لو كان كلامه مشوبا بالعيوب أى أن وجود تصور يقلل الحواجز اللغوية بين شخص وآخر لاشك يسهل عملية التقارب ، لأن الشخص الآخر سوف يصبح هدفا قريب المنال يتجه الراغب بنظره اليه . ولا يعنى ذلك أن الأفراد الذين نفذت عليهم تجربتنا هذه قد يتحولون الى الكلام بلثقة مماثلة للثقة الدكتور القاري إذا ما قابله ، ولكن يتم التقارب في الظاهرة اللغوية إذا كانت هذه الظاهرة مقبولة وكان لدى المتكلم القدرة الفعلية التي تمكنه من أن يقوم بذلك . وناخذ على سبيل المثال شخصا نشأ في مدرسة خاصة في بيئة فيها اهتمام كبير بالنطق وطريقة الكلام ، ويفرض فيها اتباع النطق في تركيب الجمل ، هذا الشخص لا يمكنه أن يمارس التفاهم المرن الذي يسمح له التقارب مع آخر ينتمى مثلا الى طبقة العمال . وحتى اذا رغب في ذلك فانه سوف يعمل على تحقيق التقارب مع هذا العامل عن طريق آخر غير طريق للغة . وسوف أعود الى هذه النقطة فيما بعد .

وتعتمد نظرية التلاؤم أيضا على اتجاهات التبادل التي يتحقق بها التقارب مشروطا بأن تكون الفوائد التي سستعود على المتكلم أكثر مما سيضحي به ، وربما تقتصر الفائدة على كسب رضى المستمع كما سبق أن ذكرنا ، وقد تكون التضحيات مجرد الجهد المبذول لتحقيق التقارب ، وربما تمتد لتشمل فقدان بعض عناصر الشخصية الذاتية أو الثقافية أحيانا ، ولكن ربما تختلف المكاسب التي تتحقق باختلاف المستوى أو المستويات التي يتحقق فيها التقارب .

ولنتناول النطق بتصور حالة يكون فيها طالب الوظيفة سيء النطق بالمقارنة الى طريقة نطق صاحب العمل الذي يقوم باختياره في المقابلة الشخصية ، فالتوقع في هذه الحالة أن المرشح للوظيفة يصبح في وضع يحتم عليه أن يغير من طريقة نطقه ويحاول أن ينطق بطريقة مماثلة لطريقة نطق صاحب العمل ، ولا يمكن أن نتوقع العكس . وهذه الحالة ترجع الى حاجة طالب الوظيفة لاكتساب رضى وقبول الآخر .

وبدراسة الكثير من المواقف الثقافية يتبين لنا أنه كلما كان نطق الشخص أكثر دقة وسلامة ازدادت أمامه الفرص الطيبة ، وينطبق هذا على بريطانيا بصفة خاصة .

فهناك من يتكلم بلهجة خالية من آثار اللكنات المحلية ، وتقصد بها طريقة الحديث في هيئة الإذاعة البريطانية وهي الانجليزية النقية ، فهؤلاء ينظر إليهم على أنهم أكثر ذكاء وثقة في النفس وتصميما وقدره على الانجذب من أقرانهم الذين يتحدثون بلغة فيها لكنات محلية ، وهذه الفكرة منتشرة لدرجة أن أصحاب اللهجات المحلية يعترفون بها ، نضيف الى ذلك ان ما يقوله المتحدث بالانجليزية النقية يكون أكثر قبولا واقناعا مما يقال بطريقة محلية ، وليس من شك في أن طالب الوظيفة الذي يغير طريقة كلامه الى طريقة كلام صاحب العمل الذي يجري للاختبار (وهو ما سيمر بالتقارب) سوف يكسب كثيرا ، إذ لن يقتصر الأمر على تفهم المتحن له بصورة أفضل أو تعاطفه معه ، بل انه سيكسب أيضا المظهر الذي يسدو به إذ سينظر الى هذا السلوك في النطق نظرة خاصة .

وفي تجربة قامت بها كاترين قارارا تبين أن مثل هذا التغيير لا يؤثر على نظره للمتحن الى طالب الوظيفة فحسب ، بل انه يؤثر أيضا على سلوكه نحوه . ومثال آخر نضربه بتلك الباحثة الاجتماعية التي اختارت موقعا في منطقة سكنية للطبقة المتوسطة بلندن ، وراحت تدق الأبواب مستطلعة رغبة ربات البيوت للمساعدة في بحث ميداني عن آثار للتضخم على الانفاق المنزلي ، وأخذت تسأل كل ربة بيت عما إذا كانت مستعدة للاستجابة على صحيفة استبانة قصيرة تتركها معهم ليملاوها باكر قدر ممكن من المعلومات لتعود فتجمعها بعد بضع ساعات ، وقد رحبت الأغلبية منهن بالتعاون معها . وتبين للباحثة من اختبار ميداني أن أغلبية المشتركات في الاستبانة يستطن استخدام الانجليزية النقية (طريقة نطق الإذاعة البريطانية) الى جانب معرفتهن بلهجة لندن المحرفة قليلا ، وأخذت هذه الباحثة تخاطب نصف ربات البيوت بلهجة لندن المحرفة ، والنصف الآخر بالانجليزية النقية ، مع الحفاظ على استخدام نفس الكلمات والعبارات والسلوك واطهار الاهتمامات في كل الحالات بالنسبة لاستخدام الطريقتين . ولما جمعت الاستمارات وحللتها تبين لها ان ربات البيوت اللاتي خاطبتهن باللهجة النقية قد سجلن على صحائف الاستفتاء ملاحظات أكثر (بنسبة ٤٩٪) مما سجلته ربات البيوت اللاتي خاطبتهن بلهجة لندن المحرفة وبذلك يتأكد ما سبق أن عرضناه في الحالة السابقة . ومما يستحق الذكر أيضا أن الأبواب التي كانت تلبسها الباحثة كان لها أثرها على درجة الاستجابة من جانب ربات البيوت اللاتي اشتركن في الاستبانة . ففي الحالات التي كانت الباحثة ترتدي فيها ملابس فاخرة وجد أن ربات البيوت قد ملأن بياناتهن بلغة وأسلوب تغلب فيه الصفة الرسمية ، في حين أنه في الحالات التي وجهت فيها الباحثة خطابها وهي تلبس ملابس العمل السروال الجينز ، ملأ ربات البيوت بياناتهن بأسلوب دارج (وقد تم بحث هذه النقطة من دراسة النسبة بين استخدام الأسماء والأفعال) . ينطبق هذا أيضا على دراسات أخرى ، فقد تبين أن تلاميذ المدارس العليا حينما يطلب إليهم كتابة آرائهم حول موضوع معين تختلف الطريقة التي يسجلون بها باختلاف المعاد الأصلي ، فإذا كان المعاصر يميل الى استخدام اللهجة النقية كان ما يكتبه الطلبة

باسلوب أقرب الى اللهجة النقية في حين أن العكس يحدث اذا كان ما يكتبونه لمحاضر
يتميل الى استخدام طريقة النطق الاقلية . ومثل هذا يقال عن الملاحظات التي يطلب
الى المشاهدين كتابتها مثلا عن ملاحظاتهم حول استخدام مكبرات الصوت ، فغالبا تكون
باسلوب أقرب الى اللهجة التي تستخدم في المسرح .

ويؤلف لنا المثال التالي ما لطريقة النطق في إنجلترا من أثر اجتماعي : فقد حدث
في أكتوبر عام ١٩٧٦ أن قامت بالاشتراك مع جنيفر ونيامز باختبار دقيق للغة
المستخدمة في اعلانات التلفزيون التي تفادع من محطة للارسال المحلية في جنوب غرب
إنجلترا ، فمن بين مئة إعلان تجارى تم اختبارها عشوائيا في ساعات التجمع القصوى
للمشاهدين وجد أن ٨٣٪ منها لها خاصية رئيسية تتمثل في أنها مذاعة بأصوات
مذيعين ذكور يتكلمون اللهجة الرسمية و ٦٪ منها بأصوات مذيعات ينطقن أيضا
باللهجة الرسمية ، وفي الواقع لم يكن هناك أكثر من خمسة عشر إعلانا مذاعة
بلهجات دارجة ، وهى أصلا اعلانات أجنبية . وبالنظر الى طالع الوظيفية في ضوء
تحليلنا لهذه النتائج نتوقع أن هذا المتقدم للوظيفة سيلقى مساعدة وقبول صاحب
العمل من خلال اتجاهه كلية نحو طريقة حديث صاحب العمل بدلا من الانحناء
بلهجته الأصلية التي تختلف قليلا عن اللهجة الرسمية .

ويمكننا تصور الموقف بصورة واضحة أيضا في حالة نشوب خلاف عمالي ينشأ
في داخل مؤسسة كبيرة يملكها افراد أسرة صغيرة ، فهنا نجد أن صاحب العمل
أو اصحاب العمل في أمس الحاجة الى كسب تأييد العمال في مثل هذا الموقف ، والعكس
صحيح أيضا ، فالعمال يحتاجون الى كسب صاحب العمل الى صفهم ليتعاطف مع
مطالبهم ، وعلى هذا يتغير صاحب العمل - من خلال الواقعية - الى مخاطبة العمال بطريقة
نطقهم (أى تقارب الى ما هو أدنى) ، وهو في ذلك أكثر حاجة للتغير تجاه العمال من
حاجة العمال للتغير تجاهه ، وبصفة عامة نجد أن مثل هذا التغير يكون في أغلب الأحيان
من أجل تقليل الهوة بين أناس من طبقات اجتماعية مختلفة وكذلك لاعداد للأذهان
لتكوين أساس مشترك لتبادل الآراء والمشاعر ، وعلى ذلك فإن تعديل طريقة الكلام
بالتبادل بين طرفين كثيرا ما يؤدي الى تقارب الى ما هو أعلى من طرف من الأطراف يقابله
تقارب الى ما هو أدنى من الطرف الآخر .

ولقد أجريت اختبارات عديدة لتحديد وضع التقارب في منطقة تستخدم لغتين
مثل مدينة كوبيك (بكندا) حيث يمكن قياس تغيير طريقة الكلام حيث يستخدم كل
طرف لغة الطرف الآخر (أى الانجليزية والفرنسية) ، وسوف نتبين أنه حتى في
المناطق التي تستخدم لغتين لايسهل تقدير الموقف ، فمن الدراسة التي قام بها دور تيلود
و ريتشارد يورهيسس أمكن التوصل نظريا الى وجود علاقة طردية مزدوجة ، فكلما
عظم مجهود المتكلم الذي يبذله لتحقيق التقارب مع الطرف الآخر ازداد قبوله وتقديره
من جانب المستمع وبالتالي يلقي المتكلم مزيدا من التقارب من جانب المستمع .

واليكم التجربة التي أجريت في هذا الصدد : طلب الى بعض الطلبة الانجليز الذين يطقون اللغتين في جامعة ماك جيل يكندا أن يشاركوا في تجربة قسموا فيها بطريقة عشوائية الى أربع مجموعات وضمت كل مجموعة في موقف معين مختلف عن مواقف المجموعات الأخرى وبصورة بنيت على اختلاف مهاراتهم في اللغة الفرنسية . وأخبر هؤلاء الطلبة أن الغرض هو أن تخلق لهم فرص مباشرة للتحدث مع الطلبة الفرنسيين في جامعة ماك جيل بمونتريال ، غير أنه لصعوبة توفير أوقات مناسبة للقاءات نتيجة لمشاكل النقل فإن الطلبة المتكلمين بالفرنسية قد سجلوا على شرائط لدينا موجها للطلبة الانجليز الذين يتكلمون اللغتين يتضمن وصفا لصورة ، وإن كلا من المشتركين في التجربة سوف يستمع الى ما سجله أحد الطلبة الفرنسيين المتكلمين باللغتين ، وأنه ينتظر من كل منهم أن يرسم الصورة من واقع حديث زميله الفرنسي . وأبلغوا أن الأهمية ليست للصورة ولكن المقصود هو التعرف على مدى تفهم للرسائل التي سجلها الطلبة الفرنسيون . وأعطى لكل منهم ورقة وقلم وطلب منهم أن يرسموا أثناء الاستماع للمتحدث الفرنسي . وقد تعمد الذي يقوم بالاختبار أن يدير أشرطة التسجيل من أولها قبل بدء الحديث الفعلي ومن ثم استمع الطلبة الانجليز الى التعليمات التي وجهت للطلبة الفرنسيين باللغة الفرنسية ، وتتضمن هذه التعليمات أن الحديث موجه الى طلبة انجليز يتكلمون اللغتين ، وأخذ موجه التعليمات يسأل الطلبة الفرنسيين عن اللغة التي يريد كل أن يوجه الرسالة بها الى المستمع ، ثم سأل باللغة الانجليزية كل متحدث عما اذا كان يستطيع التحدث بالانجليزية ، فكانت الردود جميعها بالإيجاب وباللغة الانجليزية . ثم أخبرهم المشرف على للتجربة بعد ذلك بأن يختار كل منهم أن يتحدث باللغة التي يراها مناسبة . وكان الغرض من هذا التصرف (اطلاع المستمعين على التعليمات والمحاور التي سبق له التسجيل) هو أن يتأكد المستمع من أن المتكلم طالب فرنسي يتكلم اللغتين وإن اختيار المتكلم للغة التي يتحدث بها كانت بمحض اختياره . استمع جميع أفراد المجموعات الى وصف مبسط لمرقا ميناء بطريقة تجعل المستمع يرسمه بسهولة أثناء الاستماع . وكانت تنوعات الرسائل الموجهة كالآتي : (١) النص كله بالفرنسية . (٢) النص كله بلغة فرنسية ممتزجة بالانجليزية . (٣) النص بالانجليزية فصحي مع وجود لكبة فرنسية في النطق أحيانا . (٤) النص بالانجليزية دارجة ولكن بأسلوب مفهوم وإن كانت تشويه أخطاء نحوية عديدة . وكان الاعتقاد أن الأوصاف التي استمع اليها في النصوص الأربعة على الترتيب تعطي صورة لعدد من المحاولات تعكس مدى الجهد المبذول لتحقيق التقارب المتوقع .

وبعد أن رسم كل طالب الصورة طبقا للنص الذي استمع اليه طلب الى كل منهم الاجابة على استبانة للتعبير عن درجة انفعالهم وتقديرهم للتحدث وطريقة أدائه . واستمرت التجربة ، فأعطى لكل من الطلبة الانجليز صورة ماثلة وميكروفون ، وطلب اليهم أن يسجلوا وصفا للصورة موجهة الى زملائهم الكنديين الفرنسيين ، وقبل أن يبدأ التسجيل أخبروا بأن الطلبة الفرنسيين سوف يستمعون الى هذه التسجيلات في الاسبوع التالي ليقوموا برسم الصورة من واقع الرسالة المسجلة الموجهة اليهم .

وبعد أن انتهوا من عملية التسجيل طلبوا إليهم ملء استبانة أخرى عن نتائج عملهم باختصار .

جاءت نتائج هذه الاستبانات مؤكدة صحة التوقع بأنه كلما أبدى المتكلم مجهودا أكبر لتحقيق التقارب من خلال رسالته الكلامية ازداد تقبله بصورة أوضح ، أو بمعنى أدق ينظر الى المتحدث بانجليزية غير فصيحة بتقدير بالغ ، ويعتبر في نظر المستمع الانجليزي مهتما اهتماما بالغا يسد الهوة بين الكنديين الانجليز والفرنسيين ، وكان الحديث المردود اليه بالفرنسية أكثر من الرد على غيره من المتكلمين . ومع ذلك فمن بين جميع الحالات التي خضعت للتجربة تميز أربعة عشر نمطا من أنماط التقارب بعضها لم يشتمل على أى كلمة بالفرنسية ، وتفاوتت محاولات التقارب من إعادة الوصف بالفرنسية الى التعبير عن النية في أن يكون الحديث المسجل على الشريط بلغة انجليزية في غاية البساطة والبطء لتمكين الزميل الكندي الفرنسى من الفهم بصورة أفضل . أما الرسائل التي وجهت الى المتحدثين الفرنسيين الذين لم يظهروا أى جهد في محاولة ايجاد التقارب فقد كانت الرسائل الموجهة اليهم من الطلبة الانجليز بلغة انجليزية معتادة دون أى تعبير شغوى عن نية أو اعتذار .

يقتضى تفهم واقع التفاعل الثقافى للتبادل مزيدا من التفصيل شرحا وتطبيقا لنظرية التلازم ، في التجربة السابقة عرف المستمع الانجليزي بصورة قاطعة أن المتحدث الفرنسى يعرف اللفتين وأنه قد اختار بعضى ارادته اللغة التي تحدث بها في التسجيل ، ولكن الأمر يختلف في الحياة اليومية اذ لا تعرف خلفيات محاولات التقارب أو عدم التقارب ، فمثلا اذا غير شخص ما طريقة حديثه الأصلية محاولا اتباع طريقتنا فاننا لانعرف على وجه الدقة هل يقصد من ذلك بذل جهد ذاتي فعلى للتقليل من مظاهر الاختلاف ، أم أنه يفعل ذلك تحت ضغط أو دافع خارجي . ومثل هذه الدوافع الخارجية لم تكن في الحسبان في النظرية بصورتها السابقة ، وهذا يضعنا أمام النظرية الثالثة وهي النظرية الاجتماعية النفسية .

وقد يكون للتطورات الحديثة في دراسة المؤثرات السببية ما يلقي ضوءا يساعده على مزيد من التطبيق . لنفرض أن التعرف على سلوكيات شخص ما أو تفهمها يمكننا من أن نقوم هذا الشخص بمقياس للدوافع والرغبات المنسوبة اليه كسبب للأعمال التي يقوم بها ، ولنفترض أيضا أنه تقدير للموقف علينا أن نضع اعتبار العوامل الرئيسية الثلاثة التي تربط بين الدوافع والأفعال ، وهي : القدرات الذاتية ، والمجهودات المبذولة ، والضغط الذى يأتي على الشخص من الخارج ، فنجد أن هذه العوامل الثلاثة تؤدي به الى سلوك طريقة معينة في ممارسة الفعل . ولتوضيح هذه العوامل بصورة أدق أعطى فيتز هايدر مثلا للشخص يجذف في قارب يسير ضد التيار يرقبه آخر ويقومه من حيث قدرته على التجديف ، ومقدار الجهد الذى يبذله ، والعوامل الخارجية التي تؤثر عليه مثل اتجاه المريح والأمواج . بتطبيق هذا المثال على موضوعنا

التي تتناولوه وهو موضوع الكلام نجد أن المتكلم يمارس عملية التقارب أو عدم التقارب بصورة متعمدة .

وتستمر دراسة الموضوع الى ما توصل اليه كل من ليرسيارد ودون تيلور مبينين لنا من دراستهما أن الاحساس بالتقارب لا يكفي وحده لايجاد مشاعر ايجابية لدى المستمعين ، فقد يعزو المستمع الدوافع من وراء عملية التقارب الى الرغبة في كسر الحواجز الثقافية (وتسمى بالدوافع الداخلية) فيكون قبول التقارب قبولاً حسناً ، أما اذا ما أرجع المستمع التغير في طريقة الكلام تقارباً معه من جانب المتكلم الى دوافع خارجية تؤدي بالمتكلم الى موقف يفرض عليه عملية التقارب فعندهذا لا ينمو شعور بالقبول الايجابي من جانب المستمع ، والمثل يقال عن عدم التقارب اذا ما كان يمارس نتيجة لموقف يتطلب الأمر فيه التمسك باللغة الأصلية لمجاعة المتكلم ووقوفه من لغة المخاطب موقفاً سلبياً ، فإن ذلك يختلف عن الوضع اذا ما كان مثل هذا السلوك راجعاً الى دافع داخلي يتمثل في مجرد عدم بذل الجهد من جانب المتكلم أو رغبته في ذلك .

ولعل من أوضح الأمثلة على هذه العملية التلقائية حادثة حدثت لأحد أصدقائي الأمريكيين في مونتريال ، فهو كوافد حديث الى مدينة كبيرة يتكلم أهلها الفرنسية احتفظ بلوحات النمر الأمريكية لسيارته ، ومن ثم ظل يلقي معاملة خاصة من جانب الكنديين الفرنسيين أثناء حصوله على الوقود لسيارته من محطات تموين السيارات ، وكان ذلك راجعاً لادراك ضمغه في اللغة الفرنسية ، ولكنه بعد أشهر قليلة كان عليه أن يغير لوحة أرقام سيارته الى أرقام كوبيك ، وهنا أصبح ضمغه في الفرنسية سبباً في كثير من المشاكل التي كانت تواجهه عند حصوله على الوقود ، فقد أصبح يعامل على أنه كندي انجليزي ، وأصبح استخدامه للغة الانجليزية وبالأعلى عليه (على عكس ما كان في الماضي حيث كان يعامل على أنه من الولايات المتحدة) . يوضح لنا هذه صورة للتضارب الذي يحدث بين النيات لنسوايا الحقيقة للمتكلم وما ينسب اليه من جانب المستمع وهو أمر يصعب إزلاته أو تجنبه خاصة اذا كان الاتصال الشفوي يتم بين طرفين متنافسين أو بين أفراد من مجموعتين متعارضتين .

التباعد

وهكذا تبين أن التقارب يعتبر ممارسة لها فاعلية في حين يمثل عدم التقارب من وجهة نظر الطرف الآخر عمالية سلبية ذات دور ثانوي . لا أن هذا التفسير الأخير لا أساس له من الصحة خاصة اذا عرفنا أن عدم التقارب (احتفاظاً بطريقة الكلام الأصلية) قد تستخدمه المجموعات الثقافية كرمز متفق عليه للحفاظ على شخصيتها وتميزها الثقافي ، ويتضح ذلك بوضوح من التصريحات التي كانت تصدرها دول النفط العربية ، فقد اعتادت أن تستخدم فيها اللغة العربية وحده دون الانجليزية . والمثل يقال عن اليهود التي تبذلها الأقليات المتميزة ثقافياً في كل أنحاء العالم تمسكاً بلغاتها من قبيل الحفاظ عليها وحياتها كتميز عن غيرها

بثقافتهم الأصلية ، كما هو الحال بالنسبة لسكان كوييك في كندا وشعب الباسك والكتالونيين (في أسبانيا) . وبالإضافة الى ذلك فان هناك ظروفًا معينة تدفع بعض الجماعات لا الى بذل الجهود للحفاظ على لغاتها الأصلية فحسب بل أيضا الى التمسك بها تماما عندما يتحدثون مع الآخرين . في مثل هذه الحالات يعد المتحدث من ورثة التمسك بلغته الأصلية الى ابراز وتأكيد الفرق بينه وبين الآخرين مدفوعا بأسباب عدة منها أن الطرف الآخر لا تكون لديه الرغبة في ادماج الآخرين ، أو قد لا يكون لأرائهم أو عاداتهم أو تقاليدهم أو مظاهر حياتهم قبول لديه . وعملية التمايز الاجتماعي هذه عن طريق الكلام والتي أسميها ' التباعد الشفوي ' أو ' التباعد في الكلام ' هي عكس عملية التقارب . إذ أنها تعتبر من جانب المتكلم تصرفا يعدل فيه من كلامه بطريقة تبعده عن المستمع وتزيد من مسافة التفاهم بين الاثنين ، وإذا كان الطرفان على قدم المساواة في دوافعهما للتمايز الاجتماعي فان ما يبدلانه من جهة في ممارسة التباعد سيكون متماثلا .

وتعطي نظرية هنري تاجفيل عن العلاقات بين الجماعات والتغير الاجتماعي صيغة يمكن تطبيقها على استراتيجية التباعد التي تتبعها في أغلب الأحيان جماعتان ترجعان الى أصول اجتماعية وثقافية مختلفة ، ومؤدى نظرية هنري تاجفيل هو أنه حينما يلتقي أفراد جماعة معينة بأفراد جماعة أخرى فكل منهما تقارن نفسها بالأخرى في كل ما يميها من ميزات شخصية وقدرات وممتلكات مادية الى غير ذلك من أمور ، ويرى تاجفيل أن هذه المقارنة التي يمارسها أفراد الجماعات تؤدي حتما الى أن تبحث كل جماعة عن أبعاد جديدة أو قد تعمل على خلق أبعاد جديدة تنظر بها الى نفسها على أنها متميزة حقا عن الأخرى ، وهذا يؤدي الى مزيد من الشعور بالذاتية ، أو بمعنى آخر يشعر أفراد الجماعة بالرضى عن أنفسهم في افتخارهم الى جماعة لها امتياز خاص على الجماعة الأخرى . ولما كانت اللغة هي أهم عنصر في هذا التمييز فيمكن القول بأنه في حالات اللقاء بين جماعتين قد يبحث الأفراد عن قيمة فعلية للتمايز عن أفراد الجماعة الأخرى فيجدون ذلك في اللغة ذات القيمة الكبيرة ، وهذه العملية هي التي تطلق عليها ' التمايز اللغوي النفسي ' .

ولعل الدراسة التي قام بها دافيد باركين تعطي شيئا من التصوير لذلك ، فقد اكتشف باركين أن الجماعات والجماعات الناشئة في نيروبي قد شعرت بحاجتها الى ابراز تميز بعضها عن البعض باستخدام اللغة الانجليزية أو للغة السواحلية رغم أن سلوكهما غير اللغوي يكاد يكون متماثلا أو متطابقا . وربما كان التباعد في الكلام

من احسن الامثلة على التمايز اللغوى النفسى الذى يمارس على مستوى سنطوكى
فعل ، فالاتجاه الى التباعد عن طريق التمسك باللغة أو اللهجة الخاصة للمجتمع الذى
ينتمى اليه الفرد مامو الا سلوك يمارسه افراد هذا المجتمع أو الجماعة لابرار الفارق
بينهم وبين الآخرين متخذين من عنصر اللغة ذى الاهمية قيمة فى حد ذاتها تميز
شخصيتهم .

ولقد قمت أنا وريتشارد يورهيس بتصميم تجربة لاكتشاف التباعد فى اسنعمان
طريقة النطق المنتشرة بين أهالى اقليم ويلز فى تعاملهم مع مجموعة ثقافية مغايرة ،
يقصد بحث الظروف التى تساعد على ايجاد مثل هذه الظاهرة . وأجريت هذه التجربة
فى داخل أحد المعامل اللغوية التى تضم جماعة من المتفاهرين باتمائهم الاجتماعى
واللغوى لهذه المنطقة ، وكانوا يقومون معا بدراسة لغة ويلز نفسها ، ولكن من بينهم
٢٦٪ فقط يجيدون التحدث بلغة ويلز باقن . وبدأت التجربة أثناء أحد الاجتماعات
الاسبوعية حيث طلب الى أبناء ويلز أن يشاركوا فى بحث حول فنون تعليم اللغة
الثانية ، ووجهت اليهم الأسئلة شغويا باللغة الانجليزية ، وكل منهم فى داخل مشرة
المعمل الخاصة به ، وبدأ توجيه الأسئلة متحدث باللغة الانجليزية ، وفى أثناء توجيه
الأسئلة وجه سؤالاً يتضمن عبارة « لغة ميتة لامتقبل لها » ، فعند اللقاء مثل هذا
السؤال استثار مشاعرهم نحو شخصيتهم الثقافية ، فاتجه المشتركون فى الاسبنازة
الى استخدام طريقة نطق أهالى « ويلز » الخاصة فى اجابة هذا السؤال أكثر من
استخدامهم لها فى السؤال السابق عليه ، وفضلا عن ذلك فإن بعضهم استخدم بعض
كلمات وعبارات من لغة ويلز الأصلية فى اجاباتهم ، فى حين توقفت إحدى السيدات
عن الكلام قليلا ثم سمعت تنطق بتصريف بعض الأفعال بطريقة ويلز علنا أمام
الميكروفون . وما يستحق الذكر أيضا أنه عندما كان يوجه أى سؤال محايد بعد
ذلك أخذ المشتركون يؤكدون انتماءهم الى مجتموع ويلز لهذا التحدث باللغة الانجليزية
فيما أجابوه على سؤاله ، وهذا ما يسمى « خلق تمييز فى المحتوى اللغوى » ، ويؤكد
ذلك أن ظاهرة التمايز الاجتماعى اللغوى يمكن أن تتخذ صورة مختلفة .

وقد يكون هناك نوع من الترتيب الهرمى فى استراتيجيات التمايز اللغوى
النفسى ، فبعض هذه الاستراتيجيات تغلب عليها الرمزية فى التمايز ، فمن التعرف
على كل من ظاهرة الحفاظ على الدات بالانجاء داخل الجماعة والخروج لفهم الجماعات
الأخرى فإن القليل من الالفاظ التى تنطق مع تمايز فى الموضوع يعتبر قمة فى هذا
التمايز ، ولكنها مع ذلك ترتبط بحالات يقل فيها التمايز اللغوى النفسى ، ومن جهة

أخرى نجد أن اختلاف طرق النطق واختلاف اللهجة قد ينظر إليها على أنها من ظواهر التباعد الاجتماعي ، هذا وحينما تحدث أخطاء لغوية في الحديث الشفوي مع حفاظ التكم على لفته الأصلية وتباعد ، عن لغة المستمع الذي ينتمي الى جماعة أخرى أثناء المواجهة فإن ذلك يعتبر من أقوى أشكال التمايز اللغوي النفسي الذي ينعكس في صورة سلوك للتباعد الاجتماعي .

ولقد قمت بالاشتراك مع فيليب لينز بدراسة التحول اللغوي في بلجيكا ، وتمت دراستنا على مجموعات من الطلاب الفلمنك الذين يتكلمون اللغات الثلاث (الفلمنكية والفرنسية والانجليزية) ، وسجلت لهم أحاديث محايدة وأخرى فيها نوع من الاستفزاز أو التهديد الثقافي في مواجهة متحدثين من المجموعة الثقافية الأخرى التي تعيش في بلجيكا وهي « الوالون » المتحدثون بالفرنسية وكما حدث في الدراسة السابقة حيث ظروف المواجهة في داخل معمل لغوي أثناء وجود الطلبة في داخل فصولهم الدراسية في الساعات المخصصة للتقوية في اللغة الانجليزية ، وقد اعتاد الطلبة الفلمنك والطلبة الوالون المتحدثون بالفرنسية أن يتخاطبوا باللغة الانجليزية فيما بينهم حيث كان الموقف محايدا وفيه محاولة للتوفيق بين التمسك بالتقاليد اللغوية من جهة وبين محاولة بذل الجهد النفسي لتحقيق التقارب باستخدام لغة الآخرين . وفي معرض التجربة كان المتحدث يخاطب الطلبة باللغة الانجليزية ولكنه عن طريق استخدامه بعض أساليب النطق الفرنسية في حديثه كشف عن أنه ينتمي الى الوالون ، وحينما تعمد أن يتحدث الى الطلاب الفلمنك بتوجيه سؤال تهديدي استفزازي فإن الطلبة المستمعين اعتبروه ميالا للتحدث بالفرنسية ، وهذه الظاهرة هي التي تطلق عليها « التباعد الحسي » ، حيث زاد شعور الطلبة الفلمنك بانتمائهم الى الثقافة الفلمنكية ، واستمر هذا الاتجاه حتى أثناء توجيه أسئلة محايدة . وعلى ذلك تحول هذا الشعور بالتمايز الاجتماعي الى ظاهرة سلوكية بدأت مرحلتها الأولى بما ظهر في أجهزة التسجيل من هجمات وهمس يعبر عن عدم الرضى كلما بطق الوالوني بحديثه ، ثم أخذت هذه الظاهرة تبدو صريحة واضحة حينما بدأ الفلمنك يتجهون بوضوح الى التباعد في صورة تمسك باستخدام لغتهم الأصلية . ولئن كان هذا التحول قد وقع بالفعل في ظروف للتجربة على الأقل في ٥٠٪ من العينة المختارة للتجربة فإنه لم يحدث بهذه الصورة الا حينما أكد الباحث معرفته بانتماءاتهم وأعلن انتماءه هو وأصبح مصروفا بذلك أن له أهدافا ثقافية معادية للفلمنك حينئذ فقط تحول المستمعون الى استخدام لغتهم الأصلية كلما تكلموا . ويتكرر هذه التجربة

واستمرار العملية بصورتها حيث تحول كامل بنسبة ١٠٠٪ من الفلمنك المشتركين في التجارب التي أجريت في مثل الظروف المسابقة وحينما تحول الالوئي المتحدث كليا الى اللغة الفرنسية يلقى بها أسئلته الاستفزازية . ولقد اختلف شكل هذا التحول اللغوي الذي حدث في التجربة الثانية كلية عن شكل ومراحل التحول في التجربة الأولى ، ففي التجربة الأولى كانت الاجابات في اول الامر في صورة اتجاه ذاتي داخلي (نحو الجماعة) فبدأ الحديث بالانجليزية ثم كان التحول الى الفلمنكية في حين أنه في التجربة الثانية (حيث كان الوضع أكثر استفزازية) تحول المستمعون مباشرة نحو اللغة الفلمنكية بصورة كاملة . وهكذا نلاحظ أن التحول اللغوي مثله في ذلك مثل للتقارب اللغوي يأخذ أشكالا متعددة ، تتأثر بعدد من العوامل لم يسبق ذكرها مثل شرعية اللقاء الواقع بين جماعتين أو عدم شرعيته .

هذا ، ويمكن استخدام التباعد الكلامي كتكتيك للوصول بالخلاف بين الجماعات الى أقصاه كوسيلة لاثبات الذات من خلال خلق نوع من التمايز المواقفي ، وليس من شك في أن التفاعل الذي يؤدي الى المواجهة بين جماعة سائدة وأقلية اجتماعية ينعكس حتما على سلوكها الكلامي (اللغوي) ، وهنا نجد أن هناك بعدا جديدا يساعد على دراسة ونفهم التغير اللغوي الذي تمر به الأجيال المتعاقبة ، وجدير بالذكر أن تشير الى أن التمايز اللغوي النفسي الذي تواجه به كل جماعة منافستها لا يعني في حد ذاته أن إحدى هذه الجماعات سوف تحقق من ورائه اثبات ذاتيتها بالصورة التي ترضاها . ولكن ربما يصبح ذلك في الحالات التي تتساوى فيها الجماعتان اقتصاديا وسياسيا . وفي الواقع لا تستطيع أي جماعة أن تحافظ على شخصيتها الذاتية والثقافية الا بالمنافسة المباشرة مع الجماعات الأخرى .

اذ وقع متحدث في موقف يتردد فيه فيما يقول فانه يحاول أن يمارس التباعد في أحد الجوانب اللغوية ، مثل الاتجاه الى السرعة في الكلام . وهو اذا يفعل ذلك لا يمارس في الحقيقة أي نوع من التقارب أو التباعد في النطق ، ويعطينا للوضع في مونتريال مثلا واضحا لذلك ، ففي هذه المدينة اعتاد الكنديون الفرنسيون أن يبدأوا الحديث مع عمال المحال التجارية الانجليز بالانجليزية فصحي ، وهي في طاهرها نوع من التقارب عن طريق اللغة ، ولكن الحقيقة التي تكمن وراء ذلك هي في اطارها النفسي نوع من التمايز الاجتماعي ، والتباعد ، فالأمر هنا ما هو الا مصلحة للمتكلم الفرنسي وليس عملا مخلصا تجاه المستمع ، وتبين هذه الحقيقة اذا ما أخذنا في الاعتبار أن تغيير طريقة الكلام هنا يتم لغرضين مترابطين ، أحدهما هو كسب الجماعة الأخرى

(المخاطبين) ، والثاني وهو مالا يدركه المخاطب هو كون هذا التحول بمثابة تفضية للتضامن القائم بين أفراد الجماعة المتحدثة وتحدياتها للجماعة الأخرى .

ويعطينا جريس هوكت مثلا لهذه الظاهرة التي نسميها « التغير العكسي في اللغة » أو « التفاق اللغوي » بما كان يمارسه للعبيد السود في الولايات المتحدة في القرن الماضي ، فان الكثير من الكلمات المستخدمة مثل كلمة « الزنجي » كان لها بالنسبة للبيض دلالة مختلفة عما لها بالنسبة للجماعة الأخرى (السود) ، وكان الزنوج يستخدمون عبارات تبدو للبيض كأنها من قبيل للتقارب في حين أنها تحل في طياتها ما هو تفضية للتباعد .

وأخيرا أود أن أشير إلى ما هو عكس ذلك تماما ، فبالرغم من أن التغير الذي يحدث حينما يلتقي قردان أو جماعتان سواء نحو التقارب أو التباعد يمكن أن يكون أمرا تكامليا صرفا لكلا الطرفين فان هناك مواقف معينة يكون فيها للدور الذي يلعبه أحد الطرفين ضرورة السيطرة على الموقف ، مثال ذلك موقف الطبيب من المريض ، أو موقف صاحب العمل من الموظف ، وهنا يظهر في سلوك كلا الطرفين درجة تقبل لتصرف الطرف الآخر . فاذا ما قبل أحد الطرفين أن يكون في موقف القابلية فانه سيعبر عن ذلك حتما بتعديل الطريقة التي يتحدث بها إلى تعبير عن اظهار تقديره وقبوله لحديث الطرف الآخر ، ويوصف هذا النوع من التغير بأنه « حالة القبول الكلامية » . ويمكننا أن نعتبر هذه الحالة إحدى ظواهر التحول في أبسط صورة ، ومن ثم فهو يضم في طياته تقبلا نفسيا للموقف ، لا نوعا من التمايز الاجتماعي . ولعل المثال التقليدي الذي نضربه لبقاء فتى وفتاة يعطى مزيدا من التوضيح للأمر ، فحينما يخرج فتى وفتاة معا فان كلا منهما يحاول أن يظهر أمام الآخر بميزات تخص جنسه ذكرا كان أو أنثى ، فالذكر يحاول أن يعبر بطريقة لفوية ، إلى جانب الطرق الأخرى - عن رجولته ، ولكن هذا لا يمنع وجود تقارب متبادل في جوانب أخرى من الكلام خلاف النطق ، وعلى سبيل المثال أيضا قد تستخدم المرأة رخامة الصوت والتنقيصات وطرق التزيين في النطق حينما تتحدث مع محام شاب مثلا في محاولة لاجتذاب انتباهه إليها ، وحمله على تقبله واحترامه لها ، وهي اذ تفعل ذلك لاتشبع كيانها الانثوي فقط بل انها تهدف أيضا إلى التقرب من شخصية المحامي الشاب المرموقة التي تلمسها في لهجة كلامه معها . وبالعودة إلى مثالنا للسابق عن طالب الوظيفة الذي يجلس أمام صاحب العمل في المقابلة الشخصية نجد أنه رغم أملة الكبير في أن يلقي قبول صاحب العمل له باظهار نفسه في دور التابع أو في الموقع

الأدنى بالطرق المشفوية وغير المشفوية قد لا يحوز في النهاية القبول . وربما تعدد لنا الدراسات التجريبية في المستقبل بعض الظواهر اللغوية ذات المستوى الخاص التي تستخدم كوسيلة للتعبير عن « النفاق اللغوي » وتكشف من الظواهر الأخرى ما يمكن الأخذ به لتحقيق التقارب كلما نشأ موقف من مواقف الاتصال بين طرفين . يقتضى ذلك .

الخلاصة

مكذا نكون قد تناولنا نظرية التلاؤم بشرح بعض الممارسات التي تتصل بالتقارب والتباعد « والنفاق اللغوي » ، وهي نظرية مازلت في دور التطوير . ولا يمكن لها أن تكشف عن كل أنواع التغير في الحديث المشفوي والخامين الثقافية والاجتماعية ، بل إن هناك مسببات أخرى لها فاعليتها في بعض المواقف التي لم تشر إليها ، إلا أنها تعتبر من المعايير الخاصة بالتحكم أو الإثارة في حالات التقارب في الكلام ، وهناك المزيد من التجارب التي تجرى في إطار هذه النظرية قد تؤدي بنا إلى إيجاد صيغة أدق لفاعلية التقارب والتباعد والنفاق ، وكذلك قد تحقق هذه التجارب تحديد العوامل (الفردية والثقافية والطارئة) وفاعليتها وطبيعتها ومدى تأثيرها ، وقد نصل من هذه التجارب كذلك إلى معدلات التأثير وأقصى ما تبليغه المؤثرات من فاعلية ، وكذلك دور الوعي بعمليات التوجيه الدلالي والخارجي المنتظر وقوعه . ولعل مثل هذا التحليل لهذه العوامل قد يضيف الكثير إلى مدركاتنا لمشاكل الاتصالات بين الأفراد في الشارع وفي المنزل وفي خلال اللقاءات الاجتماعية وفي حالات العزلة . فمثل هذه المعالجة للموضوع لاشك تعطينا أبعاداً جديدة تجعلنا نفهم ما يجري حولنا في عالم اليوم على مختلف مستويات الاتصال بين الجماعات وما يرتبط بذلك من صراعات تتصل باللغة .

ولعل التغير الذي يحدث في الكلام لتحقيق التلاؤم أثناء الاتصالات الاجتماعية يحدث أيضاً في مجالات أخرى غير لغوية بمثل درجة أهمية الكلام ، فكم نضحك من خفة دم الآخرين رغم عدم وجودها ، أو قد نقبل طريقة لبسهم التقليدية ، وأحياناً نوافق على عبارات ينطقون بها رغم امتلائها بالالتباس والغموض ، وواقع الأمر أن المدي الذي يقحم الناس فيه أنفسهم في الأنشطة المختلفة إنما يقاس من خلال معلوماتهم عن جميع الآخرين ومدى رغبتهم لقبولها ، ويتضح هذه النقطة في أمثلة عديدة ، منها أنه

فى وقت ليس بالبعيد اعتاد أحد رجال السياسة الانجليز أن يغير سيارته الرولزرويس بسيارة صغيرة قبل أن يتجه الى دائرته الانتخابية التى تشأ فى مجتمعا ، وهذا يمثل تكتيكا أو سلوكا تقاريبيا يستخدمه هذا السياسى فى محاولة للتخفيف من الاختلاف الكبير فى المستوى بينه وبين ناخبه ، وقياسا على ذلك أن الرجل حينما يعود الى استخدام سيارته الرولزرويس ليتجه الى مقبوعه - حيث يلتقى بأفراد طبقة الاجتماعية التى عاشها عند نضجه - إنما يعد مثالا للتباعد ، وهذا السلوك فى نظر جيرانه القدامى ماهو الا رمز للتمايز الاجتماعى ليثبت الفارق الاجتماعى الذى حققه والجزء الذى سبى سنوات

ويمكن القول بصفة عامة أن السلوك اللغوى مثله كمثل سسائر مظاهر الحياة اليومية الأخرى غير اللغوية ، والعلاقة بين المنصر اللغوى والعناصر الأخرى ، ما هما الا مجال يحتاج الى مزيد من الدراسة التى تهدف الى التوصل الى مبادئ اللغويات النفسية التى تناولناها بالعرض فى هذا المقال . ولقد قال ابروينج جوفمان : « ان الصورة التى يظهر بها الفرد قد تكون صورة الدجال المحتال ، أو صورة المحلل الناقد ، أو صورة المتلائم المنافق الذى يقوم بمهمة فى وقت يكون فيه مشغولا بعمل آخر » .

تحت

- | رقم العدد وتاريخه | المنوان باللغة الانجليزية | عنوان المقال وكتابه |
|-------------------|--|---|
| العدد ١٠٥
١٩٧٩ | The transnational enterprice
By : Cheries H. Taquey | الشركة العالمية
بقلم : شارل هـ . تاكي |
| العدد ١٠٦
١٩٧٩ | The jester and the madman.
Heralds of liberty and truth
By : Paolo Santarcangeli | المهرج والمجنون
بقلم : باولوسانتر سانجيلي |
| العدد ١٠٦
١٩٧٩ | The hellenization of Rome
and the question of
acculturations
By : Paul Veyne | تقليد روما
الهيلينية وقضية التقليد
والأصالة
بقلم : بول فني |
| العدد ١٠٦
١٩٧٩ | A new approach to dynamics
speech
By : Howard Giles | معالجة جديدة للأغنية الكلام
بقلم : هوارد جيلز |

مكتبة الهيئة العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٠/٣٨٥

العدد الثاني والخمسون
- السنة الرابعة عشرة
فبراير / أبريل ١٩٨١



دھوجیب

مصباح الفكر

محتويات العدد

- * كيف تسمى الاشياء في دنيا جديدة
بقلم : فيلوتيو سامانيجو
- * نظرية الحضارات العالمية الفرعية
اصالة الثقافات الشرقية
بقلم : جريجورى س. بوميرانتز
- * مكيا فى : تجاربه وافكاره
بقلم ليونيد م. بتكين
- * تطور الثقافة الفنية
اقتراحات منهجية
بقلم : سيرجى ن. بلوتنيكوف
- * اضافات بوتسكين لتاريخ الفكر
الاقتصادي
بقلم : اندريه ف. انيكن
- * الغذاء والمحيط الحيوى
بقلم : الكسى ا. بوكروفسكى
- * ثبت

تصدر من : مجلة رسالته اليونسكو

ومركز مطبوعات اليونسكو

١ - شارع طلعت حرب

ميدان التحرير - القاهرة

تليفون : ٧٤٢٥٠٢

نيس التحرير : عبد المنعم الصاوى

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال طلبه

د. السيد محمود الشنيطى

د. محمد عبد الفتاح القصاص

عثمان سنويه

صفى الدين العزاوى

الإشراف الفنى

عبد السلام الشريف

كيف تسمى الأشياء في دنيا جديدة



» بوجين

هذه المسافة ما بين القطبين تقطعها الطائرة في عشرين ساعة ، فحمدا للمصورات الجغرافية ، ولسرعة الاتصال والقياس الدقيق للمسافات . ولهذا الكم الهائل من المعرفة التي صارت لنا عن الكرة الأرضية . وان كنا ما زلنا ننزاح من جانب الى آخر . فان كل شيء او بعض هذا الشيء قد بقي طوق الكشف . فكما ان الماضي في مسارب التاريخ ما زال غامضا امامنا فان ما يحضرنا منه لا يمدنا بالادراك الوافي لمسلك الانسان ، وكلما ازدادت المعرفة وتوالت البراهين . فاننا ما زلنا لا نعرف شيئا كما يقول باسكال .

ولنعد الى الوراء ، الى امريكا بلادنا ، بكل ما تسع من اطلوال وعروض لا تحد ، وبكل طبيعتها الانسانية ، يود كل منا ان يعيها او يجد لها تفسيراً ، لنرى في النهاية كم هي ضئيلة ، وكم هي خاطئة معرفتنا بها ، وكم كانت دهشة كوليس حين اكتشف قارة جديدة لم يكن يسعى الى كشفها ، ولما كان لا يعرف ما اكتشفه فقد أصبح من

الكاتب: فيلوتيو سامانيجو

ولد في كيويك عام ١٩٢٨ ، وهو استاذ تاريخ الفنون في الجامعة المركزية بكويتو . وكان الى عهد قريب السفير الاكوادوري في فيينا . تتضمن كتبه شعرا ودراسات عن الشعر الفرنسي والفنون الاكوادورية .

المترجم: د. حسين فوزي النجار

مستشار بوزارة التعليم سابقا . استاذ غير متفرع بجامعة أسيوط مشرف على قسم الصحافة بكلية الاداب بسوهاج عضو مجلس اتحاد الكتاب ورئيس رابطة أساتذة العلوم الاجتماعية

العبث أن يصحح ما وقع فيه من خطأ حين أطلق عليها الاسم الذي كان يسعى اليه ، فهذه القارة الهائلة قد ادعيت من قبل جزر الهند الغربية أو الدنيا الجديدة ، فكان ذلك برهانا على الخطأ ، حتى قضت المقادير بأن تضع نهاية لهذا الخطأ لم يَد ذلك العلامة الجغرافي أمريجو فيسبوتشي فوضعها في اطارها الصحيح ومنحها اسمها الخالد ، وكانت له كل تلك الشهرة التي لم يسع اليها حين حدد على وجه الدقة مسار الشاطئ الأمريكى ، وكانت تلك هى البداية لصفحة من صفحات التاريخ القديم مليئة بالفراية ، انثال بعدها أولئك الامسريكيون الاسبان على سفان كولبس وقد صحبوا معهم علماء القارات الاخرى ، موالين كشوفهم على مدى اربعة قرون تالية ، يتعرفون الاسماء ويطوعون كل ما هو غريب مما تفيض به هذه الدنيا وتخترنه لهم . فكان منهم من استدبر الماضى من الاثريين وعلماء الاجناس بكشفون عن معالنه ويفضون اسرارنه فى اضرار وعناد ، كما كان منهم من يتطلع الى المستقبل من المثقفين والساسة

ممن يرمون الى تبين ما هو اثر مما ليس باثر ، ومن ثم هؤلاء الذين يؤرثون انفسهم بتبعات المستقبل ممن يظلمون بالمحال شان الانبياء والمنتبين .

والى جانب هؤلاء جميعا يمضى المكتشفون فى اصرار عقيم سعيًا وراء المجهول ، ومن ورائهم يطلع اصحاب العلم وقد وهبوا انفسهم لكل صغيرة وكبيرة ، لا يشدون غير تدوين الحقائق ، وتسجيل ما يمن لهم من صور الاشياء ، والمواقع والناس الذين يلتقون بهم ، ومن الطبيعى ان يثيروا العجب فى كل ما يلقون من مسميات وهم يشدون بناء عالمهم الخاص مبدين من خلاله دنيا امريكية لهم دون غيرهم .

ومنذ اربعمئة عام لم تكن دور الوثائق قد نظمت على مثل ما هي عليه اليوم ، ولم يكن الكاتب حينذاك الا ناقلا لما سمع او رأى ، او مرددا لما سمع من مآثورات يؤمن بها المواطنون يحملها الى القارئ الاوربي او يفرسها فى العقول الجامدة للفيالق الامبراطورية العجيبة . فتسرد الاصوات وطانات ولفات لا يفهمونها . ولم يكونوا غير فرائس للقصور وقلة الادراك اذ حدثوا قراءهم عن ملك تارة هو « آتاليا » عند البعض . او هو « اتاهواليا » لدى آخرين . او « آتاليا » مرة أخرى لدى غيرهم . وكان لهذه الصفات الصغرى اهميتها العظمى فتسللت الى الابدديات والتراكيب اللغوية فى الانجليزية والاسبانية والفرنسية ، وكل يفصلها وينطقها بطريقته الخاصة ، فكانت المالك اسماء للنجوم ، وكانت الفاكهة صنوا للجمال ، ووعى الناس باسماء الاشياء . وخلدت تلك الاصوات والكلمات المخلوطة وشاعت تلك الاسماء والمصطلحات وترددت كما سمعت .

وكان الحصاد ان منحت أمريكا اسما دعيت به فى البداية ، وبدت تلك حسنة من حسنات المدونين فى عجالتهم للظهور بمظهر المؤرخين الثقات ، او بدت لدى اولئك الهمل من الموظفين رغبة عارمة لتعلق كبرياء الملك والمملكة . فكانت اسبانيا الجديدة وغرناطة الجديدة وفنزويلا والاندلس الجديدة .

ودعك من تلك الارساليات فى حماسها العارمة لاقامة ممالك الشمس والقمر واليوم والثمابين فى سنتياجو وسانتا ماريا وسان فرانسيسكو وسانتافى ، فكل منها قد قام بالواجب على طريقته ، حتى بدت شهوة الغرور والتفاخر تلفح الغزاة دون ان يلوح منها ما ينم عنها ، فاخذت اسماء الاشياء ترد الى اصولها مع ثقل النزعات وما ينشأ عن الترحال ، فكانت الالدرانو ، والجورجون ، وتيرافيسرما ، والمحيط الهادى (الباسفيكى) ، وبيونس ايرس ، وظل هذا الاثر ياقيا ، فابتدع

امريكا ودعاها باسمها وحدد لها مدلولها ، وانحسرت تلك الاسماء القديمة التى سادت طوال ألف عام ، فاذا استعصى أن يحل محلها جديد كانت كلمات المايا والكويشى والانكا أو الإيمارا عوضا عن قصور الخيال فى الدنيا القديمة . فبقيت كما هى فى نيومكسيكو وبيرو وكويتو وجواتيمالا .

حقب من الآثار

وبدا رغما عن كل شيء أن الامور لم تدن من نهايتها . فامتدت سنة البحث والرغبة فى الكشف لدى المهاجرين والرحالة والزاحفين خلال القرون التالية كما كانت فى الماضى . ومنذ ذلك الحين الثالث أفواج جديدة من الكشافين والفزاة ، ولم يكن هناك ما يحول بينهم وبين النكوص كما كان لهم من يمن عليهم بالسماح لهم بحرق سفائنهم ، فقد كانت الأرض ارض الآثار ، فالجبال على حالها لم تتغير ، والغابات قد بقيت على عذريتها مغلقة لا تتطرق إليها قدم ، والهضاب المقفرة مفتوحة لكل طارق ولكنها تنذر بالخطر ، والجزر خالية مهجورة ، وهى أرض الاحلام والامل ، ظل انسانها لا يتميز بشيء ولا يحمل اسما ما . ومع ما تعتمد به نفوسهم من مشاعر وما تتقد به مشاعرهم من احساس لم تكن لهم فلسفة ما ولا فكر ولا منهاج للحياة ، وكان مصيرهم كما كانت ثروتهم رهنا بهذا القصور ، والحركة دائبة ، وكل ما هنالك بين واضح ، والاتفاق ممتدة عبر الحقول للعمل والحركة .

وعلى هذا غدت الدنيا الجديدة موردا اتخم الخزائن بالثراء ، واثال الزمرد والفضة والذهب ليشيع القلق فى اجواء الاقتصاد ، وتشرى الامبراطوريات وتفنن بالارض والاسواق الجديدة ، كما تهيب السماء بتحرير النفوس من الوثنية ، وكان منها للدواء والكيمياء مسود عديدة اضفت عليها الوفرة كالكينين والمقويات البدنية والجنسية ، كما اثرت اللغة بمفردات ومصطلحات اقتبستها من البيئة ومن الاساطير ومن كل ما كان للنبات والحيوان والمعالم الجغرافية والانثولوجيا من مسميات ، أو مثل نجم عما آثار الفاتحين من غرائب ، حين راوا عصفورا يطير كالبرق فدعوه « عصفور الجنة » وحين أطلقوا اسم « تيرا ديل فييجو » على ارض مخيفة ، أو تسمية شجرة غنية بالثمر « شجرة الخبز » .

وكما كانت أحلام المدونين عن امريكا كانت كتابات هذا العدد الذى لا يحصى من الكتاب الذين غرقوا حتى اذقائهم فى مثل تلك الغرائب الممتعة بما حفلت به من توابل وبيغاوات ومعادن ثمينة جذبتهم اليها . وكما يحدث اليوم فإن كتابا من كتاب العام الماضى حين أراد أن يضى على كتابته نوعا من الجدة والطرافة تناول قارئنا وآثار تلك الملحمة

الخالدة لأحلام الرحالة الذين ملأوا أدمغتهم الفارغة وغذوا مشاعرهم بكل ما هو غريب بالقليل مما رجعوا إليه عن القارة الأمريكية .

وغام ذهن الأوربي بذلك السحر ، وأثرته تلك الشواهد الباقية من الإلهام واللغة التي أنحلت إليه من ذلك البعد النائي ، وصاغت له الرؤى والأحلام ثم ارتدت إليه ليكون ختامها هذا « الفراغ المرعب » الذي أشاع الأسى في فنان القرن السادس عشر ، وأضفى على اللغة ذلك الكم الهائل من الهذر الذي عرفه الأسبان منذ ذلك العصر الذهبي حتى رومانسية القرن التاسع عشر حين أخذت تطل من شأن الأيرسلا ولوب دى فبجا وكالديرون فى اسبانيا وسانزارو وقاسو فى إيطاليا ، وجعلت تمجد تلك انقارة التى اكتشفت حديثا وتفخر بأبنائها النائين .

وقد هام الفرنسيون بتلك الطبيعة وشاركتهم الكنيسة فيما أثاروه من جدل عما إذا كان ابنائها ينتمون إلى الجنس البشرى أو لا ينتمون ، وبالرغم مما بذله لاس كاساس وجومارا وجارسيلازو وغيرهم من جهد فى إبراز الحقيقة وتصويرها فإن مونتاني وروسو قد وضعا نظريتهما السياسية والفلسفية وفقا لكل ما يند عن الغابة العذراء من سمات تميز الإنسان الذى ينتمى إليها ، كما أخذ النقاشون ورجال الفن من النحاتين يستوحون أخيلة العصور البدائية هذه سورهم الرمزية لاولئك المواطنين ذوى الوجوه البروقية فى حياتهم وسط لفائف الخيل وأشجار الموز والباباز والغابات العذراء التى تبعد عنهم آلاف الكيلومترات . وكانوا فى لهفتهم للاتصال يخلطون بين المغاربة وجماعات الأوركان . وبين الجمل وحيوان اللاما . ووضع فيفالدى أوبرا « منتزوما » كما وضع رامبو « الهنود الأذكياء » . ووقع ماريغو ومارمونتل وفولتير فى فرنسا وكودور وكيس وديغو فى إنجلترا وفون كليست فى ألمانيا وجميع الرومانسيين فى القرن التاسع عشر فى ربة الأصول الأمريكية الغالبة ، كما استوحى شاتوبريان وفكتور هوجو وجول فرن وميريمى وعدد من الفلاسفة والقسوس ورجال السياسة فيما كتبوه صورة ذلك البدائي النبيل فى الدنيا الجديدة . ولم يكن غريبا أن يقفوا فى هاوية من الأخطاء الجغرافية والتاريخية والطبيعية العديدة ، خلطوا فيها بين المكسيك وبيرو . وبين كورتيز وبيزارو ، وبين الأزيك والإيماراس ، وبين البرازيل وشيلي . ولم يكن مما يثير الدهشة والاستغراب أن نسمع أنه فى عام ١٨٧٠ هاجم جماعة من الحمر جاءوا من الغرب الأقصى أبواب مدينة أمريكية أهلة فى الجنوب وذبحوا ومثلوا بعدد من الرحالة الضعفاء الزل لم يكن يعنيههم إلا أن يصونوا دعوسهم من ذلك الفصاص الرهيب ، الذى يسلمخ فروة الرأس ، وتلك عادة لم تعرفها أمريكا الجنوبية ، وهكذا

كان كل شيء بدءا من عقود البناء والزخارف الى الطوبىات ينتمى الى عالم من الاخيلة والمخترعات سواء فى ذلك الاسماء والاماكن والناس .

ومن حسن الطالع ان عددا من الباحثين قد ولجوا الميدان واناورا تلك الاخيلة الغريبة فصانوا من العلم ما اساء الفنانون ورجال الادب الى الفن ، فكان البارون همبولت ذلك الاكاديمى الفرنسى ، وجورك جـوان وانطونيو دى اللواذانكم الاسبانيان ، وميـيرز وريـس وستوبل من الالمان ، وتوماس جويس وهنرى هدسون من الانجليز . وامثالهم من العلماء والباحثين الذين انجبتهم امريكا خير من اكتشف وعرف وصنف السلالات البشرية . والانواع الطبيعية ، والغابات العذراء ، والبراكين ، ورجع من صحبهم من الفنانين الى الموضوعية . وقد عملت تلك الصفوة الجادة من العلماء ورجال الفكر والفنانين على تنقية تلك المفاهيم والرؤى . واخذوا على عاتقهم واجب القضاء على تلك الصورة الاسطورية للقارة ، لتكون « قارة المستقبل » التى بشر بها هيجل فى كتابه « دروس فى فلسفة التاريخ » .

ومع ذلك فما زلنا نواجه فى خواتيم هذا القرن العشرين قارة لم تتضح معالمها بعد ، تستقبل كل يوم اخلاطا من النازحين قد وطنوا انفسهم على اكتشاف امريكا باستخدام البوصلة ، والاستماع الى المواطنين الاصليين ، والمنجل يجتثون به الفضل ، والادلاء الذين يتكلمون اربع او خمس لغات ، وصولا الى الحقيقة ليكون لهم منها « خبر يتحاكونه » ... وكان هذا الادب الجديد ، ادب الرحلات الزائل ، لا يذر رواية كل ماهو جديد عن امريكا ، ومنه الامين الصادق الذى يتحرى الموضوعية ، وآخر ياتى بنفسه فى خضم الاحداث بحثا عن الارض الموعودة . وثالث يتحدث عن امريكا وهو يعيش فى اوربا لا تعنيه الحدود ولا الافكار ولا نوعية الاقتصاد ولا الحلول التى يمكن ان تبور او تجمد .

وفى مجال الادب ، ومع لغة لم تتحدد بعد ، كم عدد الكلمات ، وكم عدد الرواة ، وكم عدد الشعراء : اهم ثورنتون ويلدر وجـر سان لويس (١٩٢٧) وهنرى ميشو والاكوادور ، وجوزيف كونراد . وقد لج بعضهم فى الاخيلة الامريكية بعد ان جاء عن الاساطير اليونانية والمصرية القديمة ، فكتب كلوديل اوراق كريستوف كولمبس وكتب بيتر شافر الصيد الملكى للشمس ، كما كتب د. هـ. لورنس الثعبان الاحمر ، وكتب جـرين اللاهون ، وكارولو كوكسيولى مانويل المكسيكى ، وسطر ارنود عددا من الصفحات عن المكسيك ، اما استرادو نونيز فقد كان يرى امريكا ، وامريكا اللاتينية بخاصة ، بلدا ما زال ينبض بالابداع والانارة .

ذكریات من عطر الخنین

ومن الكتاب من له منحياز ، وقد تقول انه ينتمى الى جنسيتين :
وهم هؤلاء الأمريکيون الذين ولدوا او عاشوا فى اوربا - او العکس -
قد اجتث جذورهم ، وتمزقت اصولهم ، فهم مخلوقات عابرة ، اشبه
بمن عاشوا فى المنفى يعبرون عن انفسهم بأنماط شتى من الفكر والعمل ،
فالفرنسى سوبر فيه لم ينس ما نعم به فى اورجوى خلال طفولته ،
اما جانجو تينا الاکوادورى فقد زحم الادب الفرنسى بالكثير عن اکوادور ،
ومن قبله كان جوزى ماریا دى هيریدیا کوبیا یدین بفرنسا ، أما الیيجو
کارینیئیر فقد کان فرنسیا یدین بکوبا اکثر من الکیوبیین انفسهم .
وأخيرا سان جون بیرس ، وهو فرنسى ولد فى جوادیلوب ، ولم یمن
عن ذکر نشأته فى جزر الهند الفرییة ، حتى دون أن یشر أو یعترف
بانتمائه الفرنسل أو الاوروبی . أما لیجیه - كما یقول فالیری لاردود -
فقد قضی طفولته تحت سماء الانتیل حیث کان مولده ، وحيث تجری
فى عسروقه دماء هیئة ، فرنسیة واسبانیة وانجلیزیة ، فكان مثالا
للإصالة والحکمة الأمريکیة ، تلك الدماء الاصلیة النبيلة فى هذه
الدنیا الجدیة .

وخشیة العزلة وخوفا من أن یتهم بنقاء دماؤه الهندیة فیصنف تبعا
لأقلیمه . فقد رأى هذا الشاعر أن یقاوم أى اتجاه لتصنیفه محلیا على
أى صورة من الصور ، وكتب فى ذلك الى روجر کایواز یقول : « ان
متعتی الكاملة تقف دائما خارج الزمان والمكان . بما یتحق التنسویه
ویستوعب الذاكرة ، فهی بالنسبة لى وبکل ما تم عنه تقوم على تجنب
کل انتماء تاریخی أو جغرافى » . وكان اکثر ما یؤسسه یؤرقه أن یتهمه
انسان ما بأنه دخیل ، وان لم یשك أحد فى أن لغته فى صلتها الوثیقة
بطولته الأمريکیة ما زالت تحمل فى أعماقها ذلك المیرا الروحی لأبائه
الاوروبیین . اما الإبهام وهو نقطة التحول التى تناولتها ، وان كانت تنتمى
فى الوقت نفسه الى کتاب عالمین لیس لهما زوال . فالنفس الذى
ینتمون الى قارتین اذا اختاروا واحدة فان عیونهم تبقى کل منها ناظرة
تأمل الأخرى ، وتعلق ابصارهم بأفق مزدوج . فاذا اجتاحتهم احساس
المنفى والافتراق والبعد والاحباط راغمین ، وهو ما یلم عادة بحیة مائیة
من الحوار یقرضها القدر على انسان هذا العصر بدءا من « فالیجىو الى
کورترار ، ومن کاسالز الى سان جون بیرز » ، ومن بیکاسو الى
ستوافنسکى ، فان علیهم أن یعدوا یدرکوا الدراما الإنسانیة انما
تتماوج بهذا الاحساس بالمنفى الدائم ، وتضعه داخل بانوراما تتفاوت
فیها الرؤى وتتماوج الصور لتشرى فى النهایة رؤیتهم للعالم .

الكتابة هي فن التسمية

وعندما نتحدث عن أمريكا ، ونعود إليها من جديد ، فإن علينا الآن كما كنا من قبل أن نعالما مجهولا . فعلى مدى أربعة قرون مضت كنا نبحث عن الممرات ونبحث الكروم ونشق الثغرات ونظهر الإدغال ، فحمدا للناجل وللحرب والادوات التى ذلت لنا سبل الحياة فى القارة . وما زال الأمريكى لا يدرك ماذا تملك يده . انه يعمل عملا سطحيا ويفكر بطريقة سطحية ومن المسير عليه أن يفوص الى الأعماق ، حيث يرى العمق فى التوسع والامتداد يقتحم الاجام ويجد الغذاء الطيب والجبل العادى حوله ، والارض الدسمة لم تبرز بعد ما تنطوى عليه من هياكل وعظام . والموت لا يبدو حدثا يخضع للاستقراء وانما هو حقيقة محسوبة ، يصح فيها الجسد غذاء لحيات أخرى لم تات بعد . فنحن كل شيء ، نحن هذه الجبال وهذه الغابات والاجام والانهار ، ولكنها الغابات المغلقة لا نعرف عنها شيئا ، ولم تشقها قدم ولا نعرف لها اسما ، وعلينا أن نجد لكل هذه الاشياء التى تكتشفها الكلمات التى تناسبها ، ومن ثم نطلق عليها الاسماء ونضع لها التعريف . « اننى اعرف ، وقد رايت » : عبارة يقولها الشاعر . وحين تتملكه غريزة الكشف يملن : « كل ما فى العالم من مسالك يأكل من ايدينا » ، « فلكما اوغل الشاعر فى عالم الاسرار ، وكلما لح به الترحال فى تلك المسالك الخفية .. حيث يتجه كل شيء فى تناغم ، بين الاصداء وتداعى الافكار نحو قارة موهلة فى القدم - وان لم تكتشف بعد - فان كل ما يحتاج اليه فى رحيله هذا هو الذاكرة والارادة »

وليست المسمايات دلالات وبوادر فحسب ، ولكنها الغاية التى لا غنى عنها للشعر : « اذ ان فن الكتابة ما هو الا فن اختيار الاسماء ، او هو الدلالة الغامضة التى لا تحتاج الى شيء غير الكلمة » .

ولا تنم هذه الكلمات دائما عن الحقيقة ما دامت غير رممـروفة او محددة ، فاذا كانت - كما يقول اوكتافيو باز - نشوة شاعرية بالتاريخ والاسطورة فان الشاعر يستوحى العبارة التى لا يمكن الامساك بها ، فهناك معين من الكلمات ، اذا ما اراد ان يزيل الركام عنها فما عليه الا ان يرمز اليها بالنطق الحسن ، فاذا كنا من بين أولئك الذين يعرفون اسماءهم ويعتزون بها فان ثمة اتجاها غامضا قد يبدو شائها عندما يوجد ، وهو اتجاه لا يكتمل دائما ، ولا بعد احيانا غير ثمرة لتكيف ساذج مع كل ما يرى او يوجد ، وكما كان سان جون بهرز عندما لا يعثر على الكلمة الدقيقة فيتحدث عن تلك الازهار الصفراء مبرقشة اعناقها بالاسود والارجوانى ، وعندما يذكر كارلوس فوينتس حيوية أمريكا اللاتينية فى تجسدها واستمرارها فانه يضع امامنا مهمة هائلة ، هى ان نجد الكلمات الجديدة ليتصل ماضيها المرقق فى القدم بحاضرنا ليكونا معا على سواء ، وبغير ذلك يفقد كل شيء هباء .

وقد سلك أكثر كتاب أمريكا هذا السبيل للخلق والابداع ، وهو نفسه خلق جديد ، فهم أشبه في بعض الجوانب بـكلومبس ، أو دارون بتعبير أقرب إلينا ، حين وهبوا أنفسهم دون انقطاع للرؤيا والكشف والتقدير وتصنيف الأشياء ، وكانت أمريكا في وقت ما قد وضعت على حافة البحث المطلق والتعبير السحري ، وما من شيء يخلو من الحقيقة ، وما من شيء يمكن أن ينأى عنها ، وما جهالة الخفاء - كما يقول البرت هنرى - إلا وعاء الخيال . أما الحقيقة التي نعيها ، إذ أنها تخصنا دون غيرنا فهي الحقيقة التي تختلط فيها الأسطورة ، والماضي المجهول ، والأعماق الفائرة ، والمستقبل الغامض ، بعضها ببعض ، إلا أنها تبدو مغلفة بالغموض حين يعوزها التعريف المحدد ، وإن لم تكن لدينا القدرة للاعتراف بحقيقتنا ، ولا حتى فيما يتصل بأبسط المخلوقات والأشياء ، وهي حقيقة تبدو بارزة لدى لوب رومازو في مقاله « رول بليجرانت » ، حين يشير إلى البساطة المتناهية التي ذهب إليها جارسيا ماركيز في كتابه « مئة سنة من العزلة » (وهو ما ذهب إليه سانكو من قبله حين قال : هذا ذك) حيث قال : « هذه بقرة : يجب حلبها كل صباح » . وهو ما رأيناه من بعد في شعب ماكوندو حين سلك حياته على هذا النمط ، يفر من الحقيقة ، وحين يمسك بها لاى وهلة ويضعها في كلمات ، فانها سرعان ما تنأى عنه إلى الأبد حين نسي قيمة الكلمة المكتوبة ، وهو ما عبر عنه أحد كتاب أمريكا اللاتينية بكلماته حيث تبرز من خلالها اتجاهاته ومراميه - فيقول : « إن العمل الذي يبدو مناسباً في حينه بالنسبة لى مادام ينطوى على قيمته وفحواه هو ما كان لآدم حين علم الأسماء كلها » .

إلا أن كوبان حور ما أعلنه سان جون بيرز ، ولم يلبث أن قال : « اننى اعرف - اننى رايت » ، وكان من الأوفق أن يقول ، وهو ما يتفق وطبيعته : « اننى أرى ، ولهذا فأنا هو أنا » ، وهذا هو ما يتفق ومزاج الأمريكى وقدرته الهائلة على التركيز العميق والانتباه البالغ للأشياء الظاهرة ، التي تم اكتشافها والتي تنمو دون أن يتغير شكلها ..

ويشكو نيرودا من أننا أصبحنا لا نعرف كيف ندعو الأشياء بمسمياتها التي عرفت من قبل ، نسي قائلا : « لقد نسي الفلاحون وصيادو الأسماك فى بلادى » منذ زمن بعيد ، أسماء النباتات والأزهار الصغيرة فلم يعد لها ما تسمى به ، فهوت تباعا إلى زوايا النسيان ، وعلى مر الزمن فقدت الأزهار كبرياءها - وهى حال تبدو مبهمة ممن كانوا من قبل أبطال الكشف عن الأرض المجهولة ، فى حين تتجلى الحقيقة فى أعماقهم ، كما تتوهج أغنياتهم بكل ما تغور به عروقهم من دماء خفية ، وبكل عبق الأزاهير التي لا يعرفها إنسان .

ويعرض كاربنتيتير هو الآخر لذلك ، حين يرى بدوره والاسى يفيض به ان الناس قد فقدوا القدرة على نطق بعض الكلمات ، فيقول :

« اننى اعرف تماما انه اذا ما خلب لى شيء اراه فى هذا المكان ، والكلمة التى تطلق عليه قبل ان تراه العين ، فأتنى لا اتوانى عن ان القى بنفسى فى خضم تلك الاغصان الكثيفة لاغوص فيها ، هذه الاغصان سيأتى يوم تزول فيه من صفحة هذه الدنيا : قبل ان تسمى ، وقبل ان تخلد فى كلمة ، ولربما كان هذا من عمل آلهة سبقت آلهتنا مرت بها ولم تكن لها قدرة على الخلق والابداع ، وبقيت مجهولة اذ لم يطلق عليها اسم ولم تدرج على شفتى انسان » .

ويردد اوكتافيو باز من جانبه مثل هذا القول :

« اتبين ما فى نفسى فأدافع عنه وان لم اكن قد فرغت بعد مما فى نفسى ، فحيث يندبى خاطر من جانب : لتكن عشبا لهذا الكيان . ولكن كيانا ، لتكن الشاطئ المحفور على نهر شارد يجتث حوافيه ، نعم . انها تمتد لتكبر فى كل وقت ، واما الجانب الآخر فلا يندبى شيء ، انها وديان لعالم اهل ، انها صفحة خاوية ... وعديد من الاسماء الغافية وان كانت قادرة على ان تحلق على أجنحة القصيد ... ان العشب يصحو ، انه يهتز فيغطى الارض المحلة بالخضرة اللبنة ، والطحالب تكسو الصخور ، والسحاب يتفتح ، وكل ما فى الدنيا ينفى ، وكل ما فيها يثمر ويمضى الى عالم الكينونة » .

وليست احزان سان جون بيرز بأقل من ذلك وهو يفصح عما يعتوره من حيرة فى اميرز :

« آه ، لدينا الكلمات التى تبتغيها ، وان لم يكن لدينا منها الكثير » .
وعلى غرار سان جون بيرز يمضى روجر كابواس وقد هاجه انفعال جائع يبدو مائلا فى كل ما يعبر عنه شعره حين يقول : « لقد رايت من السمك ما عرفت اسمه » ، أو حين يعبر عن نفسه فى تلك السطور التى كتبها قام ١٩٠٧ :

« لقد مجدناك ونحن نمر بك ومنحنك أسما . وناديناك بصوت عال باسمك الخالد ، وقد اتاك من حيث لا تدري ، لقد دعوناك باسمك ، على عرة منك ، انه اسم جديد ، اكثر صدقا مما دعاك به الغير ... عشرة أسماء عشرون أسما ، قد نشرت على سطح ماخرة ، أو القيت فى وجار ذئب لترويض الجراء ، فلماذا كان ذلك ؟ وهل لك ان تدلنا على الحقيقة من وراء هذه الكنية ؟ لقد ابقمت مخلقات الماضى على الكثير مما ليس له اسم ... لنسميه ولنعيده من جديد .. ! فمن هو ذلك الذى ابدع ، والذى نادى بالاسم الجديد ؟ فاللغة حين تلتقى وتتفرق .. فانها تخرج من الاعماق . وتلوح من بين ثنايا الملح الازرق ... (فلتكن حماقة الآلهة فى جانبنا) . »

ان الاطار الشعري الذي يقوم على اقتفاء اسم ما ليس الا العمل الدائب لكل كاتب ، ما لم يكن هناك ما يشغله ، فعد من عمل اكثر بئالة من ان تكون من الكلمات اسماء لمن ليس له اسم . ان دنيانا ، هذه الدنيا الامريكية ، دنيا الخضرة والغاية المفراء ، تبدو وكأنها دنيا من الاكاذيب والزيف والادعاء الكاذب ، فكل شيء في عماء خادع من المظاهر الكاذبة ، انها دنيا الحرباء والسحالي والقتافذ ودود القز وديدان الجزر ، والسماك الرعاش يرعد في بركة هادئة ، والطيور بالوانها المبرقشة لم يعرف لها اسم فدعاها الرواد المسلحون « عباد الشمس الهندي » وطائر الوعظ يناديك عند الفسق : « عين الله تراك » .

ان اسلافنا ليسوا موضع رضانا وان اثاروا فينا الحمية للسلف واصالة الاسرة فنمضي بحثا وراء الاسماء الداوية ، فهذا نفتالي رايس يغمره الاعجاب باسم « تشيك جان نيرودا » فيطلق على نفسه اسم « بابلو نيرودا » وراى فيلكس روبن جارسيا ان يسمى نفسه روبن داربو ، واستهوى اسم « جابرييل ميسترال » بما له من دوى وطنين لوتشيا جودوى بى الكالايا فاختارته لنفسها ، وجرى شاعر فرنسي على هذا المنوال فكانت حياته مسرحا للاسماء الطنانة ، وقد اصبح ماربي - ريني الكسيس سان ليجير - اليجير على مدى الزمن « اليكسيس ليجير » ، ثم اصبح « سان جون ببرز » .

تفنية اللغة

لم تكتمل اللغة ، ولم نبذع لها الكلمات بعد ، ومازلنا كما كانت الشعوب البدائية نبدأ بالحديث عن الطير الطائر . وهو ما اطلقنا عليه من بعد اسم الطائر الطنان ، فما نحن في دور البداية ، تلك البداية المليئة بالدوى والطين وزخرف العبارات ، نهيم بالوزن والنظم في الكلمة وكأنها الطبول تدوى بها الكلمات ، او هي الكلمات تدق كالطبول ، كما كانت عند ميچويل انجل استورياس . وما نحن في الادب اكثر منا في السياسة والاقتصاد كلنا بالترف عند التحليل . فالطبول بنت ساعتها ، اما الاصدااء او ما تم عنه الاصدااء من اجابات . والاشارات ، وعلامات الطرق ، والطرق التي شقت لساعتها ، فما من سبيل للنكوص عنها ، وما علينا الا نجتث من اللغة شوائبها كما يجتث المنجل دروب القابة المفراء ، وفي كل ضربة منجل ، ومع كل محاولة ، تواجه خطر العثور على شيء ، فاما الشعبان واما ازهار الاوركيد . وها نحن نسوق كل صنوف الادب لدينا الى الصراخ والضجيج ، معلقا بالعبث وفسولة المنطق . وقد كان لنا في الماضي كتاب اتحدت مقاصدهم من امثال اندريه بالو وجوان ليون ميرو وليوبولد لاجونيز وروملو كاليجوس . ومازال الحال اليوم كما كان بالامس ، حيث نرى الشاعر يلتصق بالكلمة وينتشي بها . بداية من ميچويل انجل استورياس حتى

جويمارياس روزا واوكتافيو باز وجابرييل جارسيا ماركيز وماريو فارجاس للوزا وجوان رالفو وليزيمبا ليجا وكارلوس فيونتنس وجورج كاريرا انفرادى وبابلو نيرودا او اليجو كاربنتير .

ومن ثانيا تلك الرؤى نستطيع ان نتبين الاتجاه الجمالى للامريكيين فى اهتمامه بالشكل والتعبير اللفظى . ولهذا أصبح لازما علينا عندما نعرض لشاعر من ابرز الشعراء الفرنسيين عرف بفخامة اللفظ ، وعذوبة العبارة ، وشغافيتها البادية ، هو سان جون بيرز ، ان نعهده من بين أولئك الذين عرفوا اسرار لغتهم .

اما ما قام به الآخرون نحو اللغة الاسبانية عندما لجؤوا فى ثنائياها وأوغلوا فى ماضيها ، ليضغوا عليها نكهتها القديمة ، ويجددوا لها الفاظها وما عصف به النسيان من عباراتها ، وليكون لها روعتها ، لا تكون وسيلة للمعرفة ، ولكن لتصبح أداة للغة شاعرية ، فانه كان ومازال بعض ما تميز به الشعر الأمريكى ، وكان هذا هو التأثير الذى لحق به دون ريب .

ومن ثم كان تمجيد الكلمة ، والابداع اللفوى ، والحماسة تثيرها فى الاعماق عذوبة الكلم ، والاحساس بالتعدد والوفرة فى ضروب التعبير . مما توحى به سوانح تند عن ذاتها ، كما لو كانت امام حانوت بسيط او نافذة فى حانوت ، بعض ما يؤثر من الفاظ قليلة للرحالة ولن قاموا بتدوين ما يرون . مما لا يعد ثمرة من ثمار التظاهر بالمعرفة الواسعة ، وان كنا نرى فيها سبيلا لحماية ما بقى من تلك الثروة اللفظية وتلك الصور الشعرية المتعددة الاصول الوفيرة المنابع .

وها هو بابلو نيرودا ، بكل ما لديه من تلقائية ، يضع نهجه بين يدي قرائه : فيقول :

« ان المادة التى استشف منها كتاباتى ما هى الا وحي ذاتى ، وليس فيها غير ما املك ، فما انا الا مبشر بما يدور فى خلدى ، وما يحتويه وجودى وما تنشره كتبى واحداث حياتى ومعاركها ، واننى لقادر على أن اتهم جوف الأرض وأن احتسى ماء البحر » .

وما من شك فى ان اللغة قد غدت فى شعر العصر — الشعر الصادق — أكثر قدرة على التعبير عن مادة الشعر ، ولم يكن ذلك بالرجوع الى الموسوعات او اعتمادا على المصرفة الضافية ، وانما كان يحض ما نجم عن تكاثر مخلفات الماضى حين غدت المادة الشعرية بغيض لا يغنى .

« ولا يعنى هذا اننى اهون من قدر الكلمات السارية ، ولكننى احس دائما أن هناك شيئا فى اعماقى ، لا يقل اثرا عن كلفى بالعودة الى العصور الخوالى بكل اناسها ممن لا نعرف عنهم الكثير ، يحسدونى احساس قاهر

لتسمية كل شيء تسمية دقيقة مستعينا بالعلم او بالمعرف المأثور . فلا ابداع
الاسماء ابدا الا مزاحا ، ومن العبث والتصاغر ان ادعى لنفسى القدرة على
ابتكار الاسماء ، وعليك ان تفكر معى فى الفارق الكبير بين « الكلمة »
و « الاسم » ، وانى لاذكر قصيدة طويلة عن طيور البحر .. بدت لى وكأنها
وحى مجنون ، او مدح للمعرفة بعالم الطير ، لولا اننى اعرف أكثر هذه
الطيور . ولا حاجة لى معها الى التبحر ، لاعرف اسماءها ، وقد عرفت
كل شيء عنها وعن اسمائها ، وفصلتها .

فاذا كان حقا ان سان جون يبرز فى محاولته العسيرة لتقويم لفته
وتجديدها قد ادرك غايته - كما تقول جين بولهان - مصادفة ، فانها لم
تعفه عن المضى قدما فى البحث ليكون على ثقة من دقة الفاظه ، فلم يحجم عن
ان يفوض فى الاضابير ، ليكون له هذا الانجاز الصادق الخالى من شوائب
الخطأ .

ومن قبيل ذلك مجموعة المصادر التى اعدتها مندوب قنصلى ، فهى
كما يصفها اليجو كاربنتيير فى « احاديث عن المنهج » اغنية متهافئة عن عالم
معشوشع ، لا حياة فيه ، قد استمد وجوده وحياته من لغة كوبان .
فكيف تسنى لبورجيز ، هذا الانسان الذى عرف بالتعدد ، ان يمس تلك
المسميات المتعة .

عبارة من وحي الطبيعة

وعلىنا ان نتبين مرة اخرى ان الشعر الامريكى وكذلك الادب قد
استمدا وجودهما من تلك الاخيلة الشعرية الدافقة ، والمليئة بالحياة ،
ولا ينضب لها معين . وكما قلنا فان الابانة والوضوح لا يتأتيان مصادفة
او دون سعى ، فاذا كان ثمة ما يفجأك : كلمة ، او ثعبان يقسع عليك من
تلافيف كرمة . فان علينا ان نخف سراعا ، فلا ندع تلك الحشائش التى
اجتثت من قبل تنمو مرة اخرى لتطمس المرء .

« فالى ارض المستنقعات حالا ، بكل ما فيها من برك ارجوانية تنفجر
بالفقايع ، وما يعور فيها من حيوان وافاع يسترها الهدوء الخادع فى تلك
الظلمات الغامرة » « انها دنيا تنضج بجبات العرق ، والالوان الخادعة .
ومصائد الحشرات ، والامواه الزيدة تنحدر ملتوية ، والفطر يفوح برائحة
الخل ، والازهار المتفتحة فوق سوق عفنة » .

تلك هى الصورة التى رأى عليها اليجو كاربنتيير الغابة العذراء
الفائدة فى « احاديث عن المنهج » .

مالا الدهول ، وأما المواءق النباتية ، والافاق الغارب بالاسى ، والرغبة
فى ان ترى الثور يشق اليك الطريق من ثنايا العوسج المزهر الكثيف ،

تموقه تلافيف الكرم النادر ، والاشجار المتعاسكة لاثلمة فيها ت وفروع البلوط الهاوية كالحراب ، فان هذا هو ما كان من احساس سان جيون ببرز وقد ألم به الفرع مشوبا بالاعجاب بهذا العالم الاستوائي الباهر بلياليه الشاحبة ، ومعينه الذي لا ينضب من الجلال الهادر ، وقد برقسته الاخيلة والظلال ، وبدت نباتاته وكأنها عالم لاشبا خفية ، لا تدرى ازواحفه وحشراته مؤذية ام مسالمة ، وبالاختصار لقد دببت الغابات العذراء مثالا لقوة الطبيعة ولكل ما تحفل به من رعب ، فهي كما يقول :

« ايتها الاقدار ، خذيني الى تلك المياه الخضراء ذات الجزر الطامية ، وقد تحررت من وحلها ، كم هي مليئة بالعشب ، مقعقة بالكروم المتفتة كحيات مجلجلة : وزواحف كأنها الازهار تعيش على اغصان كالشراك توحى باللفظ الفريد ، يحوم فيها اليوم نذيرا تشدها عين ثعبان اسود ، فهل ترى تفضي بعيدا الى حيث تتحرك الاشياء في هذا العالم ، آه ، الى احراش النخيل ، والوغل الاستوائي ، والمياه الطامية تنحدر بطمها الى البحار الواسعة .

وقبل ان يطفى عليك الانبهار او يلم بك الفرع من هذا المجهول حيث تتمثر الخطي . وحيث تختلط الحقيقة او الخيال الانساني بالجذور العدوانية للناس الذين سكنوا هذه الدنيا غير الفانية مئة عام من الوحدة والعزلة تأخذنا الحيرة فيما نسلك من مغاوير ، ونشك في انفسنا ، ونسائل كما يتساءل ذلك الاكوادوري جورج كاريرا اندريد :

« من اكون انا في تلك الامسية الامريكية ، وتحت هذه المجموعة من النجوم التي تتطلع الى بعيونها اليواظظ » .

او تراني امضي في احلام الترقب ، فاقول :

« اوراق الشجر ، والشفافيات ، والاقدام العارية في الماء ، والكرى يأخذ بالاجفان في ظل من الاشجار النظيمة ، والاخيلة تتماوج في عيني الوسنانتين ، ان موجا من اوراق الموسج يغني ، والشمس تطن ، وهناك من ينظر الى من بين هذا النبت الساخن ، وآخر يضحك وسط الخضرة والاصفرار » .

وفي هذه الامثلة لابد لنا من العثور على تلك « الكيمياء اللغوية » ، وأن كان علينا ان ندرك تماما دور الطبيعة في هذا ، بكل ما تتجلى عنه هذه الطبيعة من داخلها ومما هو خارجها ، لنصل بينها وبين الكبرياء الاصلية للكلمة في دقتها ، وان يكون منها هذا النسيج من التعبير سليما من كل رقعة او ثلمة . فقد وجدنا من البداية الى النهاية ، ومن اجل وجودنا علينا ان نعثر على الكلمة او العبارة التي تفسد ولها « ربح الطبيعة ومكوناتها » هذا المكنون - كما يقول روجر كايواز الذي يفسد هيكل القصيد :

« دُع الكلمات تلقى بحراها ، وليكن القصيد نسيج كلمة واحدة شبيهة الكبرياء ، ولكنها تمضي وتتقدم فالكلمات تشر في لحظة من الزمن انتزعت من اعواد اللغة المحترقة فيما بين الايام الطيبة والليالي المتعة ، تطرق بك الابواب ذاهبة او آتية ، وحين تؤوب الى المدخل ، فاذ بالمدخل الذى يقودك من حيث لا تدري الى حيث لا تعلم » فنحن لا نكل من البحث فى جوف وحش او فى ثنايا صخرة او فى اعماق الزمن ، فاذا وجدنا ضالطنا فهى القصد » .

وكل ما يتوخاه البرت هنرى ويبغيه هو أن تكون العبارة والشكل تأمينين مكتملين يضيفان على اللغة من الاشراق والحيوية ما تبدو معهما فى كمال نضجها ، تفنى بالتنوع التعدد وتعزى براءة الوحدة والتماسك والاتساق الحق وجزالة اللفظ وطنينه الاخاذ ، فليست اللغة مرانا لفظيا بسيطا . ولكنها لغة قديمة انبعثت من خلال الاغاني الوحشية « وهى كما تبدو الآن فى الشعر الامريكى وفيما يردده سان جون بيرز « بناء شعرى . اشبه بصندوق يختزن الاصوات ليقوم عليها البناء اللغوى » .

ويقول سان جون بيرز :

« آه ، لندع هذه الازوان العريضة . تشدنا الى النطق العظيم بتلك الاشياء فى هذا العالم ، وفيما وراء هذا العالم .. » .

الوجدان الحسى والروحي

تميز اللغة تميزا واضحا بسمات باقية من الصورة الادبية : تتكامل فيها الحساسية ، ومظاهر الطبيعة واكتمال النبات ، والبحر الاهل بمخلوقاته والحركة الدائبة ، لا لانها قد اكتملت وقاضت ، ولكن بسبب هذه الوفرة الطبيعية من المطر والرطوبة والضباب والماء والبحر التى يكمل بعضها البعض : « فالطر - كما يقول لوب روماوز - يبدو ضرورة » وكما يبدو « الجمود على الكلمة ويمتزج بها » فان الاحراش والغابات العذراء يتكاثف فيها النبات ويتشابك ، ويفذيها مطر دائم مستمر يسقط عليها كل يوم ، هو عنصر حياتها الاساسى ، « فحيث يسقط المطر على الارض يطمس معالمها ويطمس معها الكلمة نفسها » .

وكما ان انتظام اوراق الشجر وتمائلها هو مما يعد مثالا لاختضار عالم يعوج بالنماء والخصوبة ، فحيثما تعرى اشجار الغابة من اوراقها فانها تلقى بها الى الارض لتتجمع فوقها ، فاذا تعفنت اخضبت التربة ، فى حين تعد الارض البلى بالحياة لينمو نباتا جديدا تحميه من الاختناق ومن العطن الناجم عن الرطوبة . وكذلك اللغة تستطيع ان تتسع وتمتد وحيث يصبح الشعر والادب فيها « لغة الفلات » « حيث تتماسك الكلمات فى سخاء مع كلمات اخرى » لتسد « الحاجة الى ملء الكلمات الخالية » .

الا نستطيع ان نقول ان هذه الغزارة فى الطبيعة انما تمدنا بالنظرة
الالهية للعالم ؟

وهل لنا ان نرى - من ناحية اخرى - هذا التواصل فى عمل الطبيعة
فى خضرتها وفى حيويتها الشاملة بمشابة الوجدان الذى يغذى الادب ؟

ومع اننا قد شرحنا هذه النقطة شرحا وافيسا فأننى ارى لكلمة
الوجدان تفسيراً يختلف فى اوروبا عنه فى امريكا ، فقد عرفت اوروبا انواعا
من الفراغ ، فعلى المستوى العقلى نجد الفكر قد اصبح مسخرا للدالة
العقلية الدقيقة ، كما نرى العمارة وقد خضعت لتقسيمات وخطوط دقيقة
محددة . وكذلك الموسيقى فقد غدت اسيرة قوالب لا تتغير . فالوجدان
الاوروبى مزيج من الحيوانية والروحانية ، بدت الحاجة اليه ماسة للماء الفراغ .
والتبسط مع الابعاد التقليدية القديمة ، والتحرر من الشكلية والنمطية ؛
وكذلك للماء الاحاسيس التى عدت عليها الوحشة ولم تعد راضية عن جمود
القواعد القديمة ، ولكن هذا الفراغ لم يكن له وجود فى امريكا ، فمازالت
الطبيعة كاسية مغطاة تدعونا لتعريفها ولاختراق آفاقها والكشف عن
ممراتها .

« ان سعة الوجدان هى فى الكثرة والوفرة كما هى فى الائتلاف وعلى
التقيض من تلك اللغة المختصرة المقلدة العابسة التى تقف عند القصد فى
التعبير نجد لغة الوجدان تستمتع بالافاضة والكثرة وغموض التركيب » .
اما الاحساس بالحركة الدائبة ، والحيدة الدافقة ، والغيرة البانعة ،
فانه مما ينعش الوجدان فى امريكا حيث يتسنى لنا ان نرى وفرة العناصر
الطبيعية . والاصوات المميزة ، والسمات اللفظية ، « للطاقة الاولى » .
كما نرى الحيوية او الروحانية بكل احتمالاتهما تدعوان للتنفيس عما تكنانه .
« والوجدان ليس الا اشراق الهية غامرة » - كما يقول الكوبى ساردوى -
حيث تتجلى الطبيعة الالهية على كل ما يندبها الوجدان » .

وبعضى ساردوى فيقول مستندا الى جويمار فى « جران سيرتون
فيرداس » ان ثراء الوجدان لا يعدو كونه نداء للاسراف ويوقا للوفرة ،
وظاهرة للفنى والائتلاف « ومنه تبدو القدرة المعنوية التى تواجهها بعض
الثقافات - كالثقافة الفرنسية - من الناحيتين الاقتصادية والقياسية » .

ولنستشهد بما اقتبس اليجو كاربنتيير فى « احاديث عن المنهج » :

« هذه الظلال الممتدة تقف دونها ابواب حديدية تطل على الخليج ،
والبحر يندفع بعيدا حتى نهاية الجسر ، يقوح منه الزبد ، والاصداغ غارقة
فى الظلال ، والاسماك الرخوة قد سكنت الى الشاطئ ، وبرقات النبات ،
ورائحة العطن والشراب الحامض ، والطحالب والعراسيف الجافة ،
واحجار السكهрман والخشب العارق فى المياه ، وعقب امواج المحيط فى

صخبها المميت ، هذا العبق الذي يبدو أشبه برائحة نيبذ هاجع في وعائه بعد
ان تم اعتصاره من الاعتاب فتوى وفاحت منه تلك الرائحة كريخ زئخة تفوح
بها فاكهة اصابتها المطب » .

هذا هو المبدأ وتلك هي النتيجة ، وهذا هو الارث العظيم : فان تكون
لنا تلك النعمة فليس لنا ان نقف دون امتلاكها ، والحصول عليها كاملة ،
وان نعرفها ، وان نسميها ، فاذا احببنا هذا المجهول فلانه يزودنا بالجدّة
والطرافة : ويمدنا على الدوام بكل غريب ، فهذه الارض ، ارض الاخيلة
والاحلام ، لا تكف عن اثارتنا ، انها سمات غنى بما يحتويه ، انها هذا العالم
الطوبائي ، طوت جنباته الاقدام عارية ، وهذا هو الارث الامريكي العظيم ،
كان مدادا للثراء والنعمة لكل كتاب امريكا ، هذا الثراء الذي تنم عنه تلك
التعابير الفنية تواتيهم طواعية وبلا عناء : فكانت مدادا للغة فريدة في
زخارفها وفي تكرارها العذب ، وفيما تشييعه من بهجة الحديث ، بكل ما لها
من مقومات غدت الانسان بكل ما يبغيه من كلم ، انها خضرة الورق على شجر
ممتلىء كثيف . فكل ما فيها رهن الحاجة دون قصد او تقدير ، انها مغامرة
الخيال الرائع . وثورة الوجدان العامر ، انها نفحة الاله ينم عنها كل ما يرى ،
فاذا دعت الرؤيا كان له ان يعرف وان يكون له اسم . ولنقل اننا حين نعد
تلك القارة الجديدة . انها في ميسس الحاجة الى من يكشف عنها ، ومن
يصوغ لها لغتها ، ومن يصفها ويضع لها اسماءها ، وكانها ارض غريبة
ليست في عداد الارضين .

وسياتي اليوم الذي ينتشي فيه الشاعر وهو يقول لنا دون اتضاع :
« انها ارض المنى - انها سفركم التليد »

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
وساهمة في إثراء الفكر العربي

○ مجلة رسالة اليونسكو

○ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

○ مجلة مستقبل التربية

○ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف

○ مجلة (ديوجين)

○ مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتاً دولية.
تصدر طبعتها العربية وتقوم بنقلها إلى العربية نخب مختصة من الأمانة العربية.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع اللجنة القومية لليونسكو وبمبادرة
الشعب القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

نظرية الحضارات العالمية الفرعية

أصالة الثقافات الشرقية

ديوان

- ١ -

لا يزال تفكيرنا أسيرا لفكرتين متباينتين ، هما فكرة القومية وفكرة الدولة . والدولية هي رد فعل للقومية . ورد فعل الدولة يؤدي الى بعث القومية . بيد أن هذا التقسيم الثنائي كان صحيحا (نسبيا) في أوروبا ابان القرن التاسع عشر ، أو - على الأكثر - في أوائل القرن العشرين ، عندما بدا أن الحضارات القومية الفرعية في طريقها الى الزوال ، وأن كل ما هو أوروبي يعد عالميا (١) (ثبت أن كلا هذين القولين غير صحيح) . وفي ذلك يقول هـ . فري : « اليوم أصبح تدهور أو اضمحلال الغرب ،

(١) بذلك على ذلك قصيدة الشاعر أوسيب مانه لنام بعنوان « الحنين الى الثقافة العالية » ففي هذه القصيدة لا يبدى الشاعر اهتماما بالهند والصين واليابان ، وإنما الحنين المثار اليه مقصود به الثقافة (الحضارة) الأوروبية فقط . وعلى عكس ذلك يتحدث المؤرخون الهنود عن « الحروب الأهلية الأوروبية » يقصدون بذلك الحد بين العالمين الأولى والثانية لانهم يرون أن أوروبا ليست هي العالم .

الكاتب : جريجورى س . يوميرانتز

ولد فى قيينا عام ١٩١٨ وهو استاذ فى معهد المعلومات
للملوم الاجتماعية فى موسكو . وفى عام ١٩٥٦ التحق بالقسم
الشرقى فى اكاديمية الملوم بالاتحاد السوفيتى متخصصا
فى دراسة الحضارات المقارنة . وقد نشر مقالات عن
(ديتيوفسكى ومقالات فلسفته)

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالجلس الاعلى للثقافة ، وسابقا رئيس
مشروع الاف كتاب بوزارة التعليم :-

جزءا من النظرة المعاصرة الى العالم كنظرتنا الى اضمحلال الديناصور « :
والواقع أن تشبيه التقدم بخط مستقيم تقف أوروبا على رأسه لم يثبت
على محك الحرب العالمية الأولى . فبعد ذلك الوقت بدأ المؤرخون يتحدثون
عن « مناطق الحضارة » (اسبلنجر) ، و « الحضارات » (توينبى)
و « الكتل الحضارية » (ليفى - شتراوس) . ومن المسلم به اليوم
وجود « مناطق » (اقاليم) حضارية . وقد دخل ذلك الاصطلاح فى لغة
الصحافة ، بل دخل فى تكوين اللجان والاجهزة التابعة للأمم المتحدة
(أوروبا ، والشرق الأدنى ، وجنوب آسيا ، وجنوب شرقى آسيا ، والشرق
الاقصى) ، واقبحت مجتمعات جديدة نفسها بين الأمم والانسانية جمعاء .
ماذا تمثل هذه المجتمعات ؟ هل هى مجتمعات فريدة فى بابها ، أم هى
مقسمة الى عدد معين من الانماط الثقافية التى يتعارض بعضها مع
بعض ، لما يمتاز به كل منها من خصائص ؟ كيف عدلت هذه المجتمعات
من نظرتنا الى التاريخ العالمى ؟

ان اشبلنجر - وهو رجلٌ يتحدث بلهجة الجزم في آرائه ككل الرجال الذين وقعوا على فكرة جديدة - كان يرى أن التاريخ العالمى وهم خلقه التفكير العقلى ، وكان يعتقد أن « مناطق الحضارة » تظهر وتختفى دون ان يورث بعضها شيئاً لآخر ، اللهم الا بضع شذرات لا رابطة بينهما ولا معنى لها . بيد ان هذا يتناقض مع فكرتين ثابتتين ، اثبت احدهما الدين ، واثبت الاخرى العلم الاوروبى . فاما الفكرة التى اثبتتها الدين فى ان العهد الجديد (من الكتاب المقدس) قام على ارضية اعددها العهد القديم ، وان الفكرة التى بشر بها العهد الجديد ، وهى « النعمة » ، اسمى من المبدأ الرئيسى الذى جاء به العهد القديم ، وهو « الشريعة » . واما الفكرة التى اثبتتها العلم الاوروبى فى ان عملية التطور تخلق أشكالاً مختلفة ، منبثقة عن الاشكال الاولى ، وارقى منها ، فالانسان العاقل ' Homo Sapiens ارقى من الانسان الماهر Homo Habilis

واذا نظرنا الى الحقائق وجدنا انه من الصعب علينا ان ننكر انتقال المعارف المتركمة من حضارة الى اخرى . والدليل على ذلك ما اوضحه اشبلنجر من ميل الانسان الى معرفة ما هو غريب عنه ، فيما كتبه بوضوح وعلم عن عشرات الحضارات البائدة . ومنه يتضح لنا ان فيثاغورس فهم الحضارة المصرية ، وان البيرونى الم بالحضارة الهندية ، وان العصر القديم ربط المسيحية بالصور الوسطى ، صحيح ان كل ذلك لا يعد تقدماً ، لاننا نسلم بأن طريق التقدم ليس متصلاً ولا مطرداً ، بل لايد من عثرات وكبوت لا يمكن النهوض منها ، ونسلم بأن اوربا فقدت فى الواقع زعامتها وهيمتها على العالم . ولكن برغم ذلك كله يجب ان نعلم ان التاريخ العالمى لم يصل بعد الى نهايته ، وقد حاول توينبى أن يلقى ضوءاً جديداً عليه . ففى الجو الفكرى الذى خلقتة الازمة الاوربية واصبح فيه التقدم محل شك شعر توينبى بأنه مضطر الى تشبيه الحضارة - بدورتها الحتمية من ميلاد - واضمحلال ، وموت - بالمنشار الدائرى الذى يدور فيتقلل باستمرار فى جسم الشجرة حتى يقترب من لبها ، اى القيم الروحية العليا . وقال ان الحكمة التى تكتسبها الحضارة بالمعاناة والالام تورثها لمن بعدها . وقد ابتدعت تشبيهات اخرى لتفسير سير التاريخ ، منها تشبيهه بنهر كبير يتقدم الى الامام فى فروع متوازية تتجه كلها نحو مصب مشترك .

وتعتقد المشكلة عندما نحاول ان نقرر بدقة معنى « منطقة الحضارة » و « الكتلة الحضارية » و « الحضارة » ، لان هذه التعبيرات الثلاثة - وهى تكاد تكون مترادفة - تنطبق على عدد كبير من الظواهر التى نريد التفريق بينها . فكلمة « حضارة » غامضة جداً وخالية من الدقة ، لاننا نستطيع ان نتحدث عن الحضارة الهلينية ، او حضارة البحر المتوسط ، او الاثينية ، او الانسانية . والذى يتحدث عنه توينبى هو - فى الواقع - كتلة كبيرة

بتماسكة من الثقافات ، ولكنه لا يذكر تعريفا واضحا لمعنى الحضارة .
يضاف الى هذا انه لا يعرض بوضوح مشكلة البلاد الواقعة على ملتقى
حضارات متعددة . ففي البداية يطلق على روسيا اسم حضارة ، ثم
يقسمها بعد ذلك بين العالم البيزنطى والعالم الغربى (١) . وهناك أمثلة
عديدة لعدم الدقة ، والتناقضات التى من هذا القبيل .

- ٢ -

ولذلك يتعين علينا - لكى نتجنب ، على الأقل ، سوء الفهم - أن
نستعمل اصطلاحات جديدة ، ربما يخيّل للمرء انها تشوش على ذهن
القارئ ، وهى : الكتلة العالمية الفرعية ، والحضارة العالمية الفرعية (٢) .
والحضارة العالمية الثنائية ، وذلك للتعبير عن الانماط المختلفة من « الاقاليم
الثقافية فى العالم » أو « الكتل الثقافية » .

ولن يتسنى توضيح المعنى الكامل لهذه المصطلحات المقترحة الا فى
سياق الكلام عليها ، ولكن يجدر بنا فى البداية ذكر التعريفات الوجيزة
الآتية :

١ - الكتلة العالمية الفرعية : هى مجموعة من البلدان التى توحد
بينها حضارة مشتركة معينة ذات صيغة عالية قلت أو كثرت (المقصود
هنا بكلمة عالية انها تسمو على الاعتبارات القومية) .

ومن امثلة ذلك النواة القديمة الاولى للحضارة التى انتشرت منها
افكار الوحدة الاقليمية حتى وصلت الى الشعوب المجاورة (٣) . هكذا كان
حال بيزنطة مع الشعوب السلافية والقوقازية التى تحولت الى الارثوذكسية
وحال التبت مع منغوليا ، وحال ايران مع البلاد الواقعة تحت النفوذ
الفارسى . ويمكن اعتبار بعض « الكتل » الحاضرة كتلا عالمية فرعية .

٢ - الحضارة العالمية الفرعية : هى نتيجة محاولة تكوين حضارة
تسمو على الانبثارات القومية ، عندما تنجح فى الاستقلال بفلسفتها الخاصة
(او ديانتها العالمية المبنية على تقاليد فلسفة مختلفة) . وهناك ثلاث
حضارات ذات تقاليد فلسفية مختلفة هى :

حضارة البحر الابيض المتوسط ، والحضارة الهندية ، والحضارة
الصينية . غير اننا نعتبرها اربعة بعد انقسام حضارة البحر الابيض
المتوسط الى : الحضارة الغربية ، وحضارة الشرق الادنى .

٣ - الحضارة العالمية (الفرعية) الثنائية (١) : وهى الاتحاد الوثيق
الذى نشأ بين كتلتين عالميتين فرعيتين خلال العملية التاريخية ثم انتهى

(١) سنستعمل خلال المقال كله « الحضارة العالمية الثنائية » لانها اخف على السمع (٢)

الى ظهور حضارتين عالميتين فرعيتين . والنال الوحيد لذلك هو حوض البحر الابيض المتوسط . بيد أن بعض عناصر الحضارة العالمية الثانية توجد في العلاقات بين الهند والشرق الأدنى ، وكذلك في العلاقات بين الهند والصين . وقد يكون من المناسب أن نشير الى الكتل العالمية الثنائية التي تتكون أحيانا وتلاشى أحيانا .

ويمكن اعتبار الهند والصين - بوجه ما - حضارة عالمية فرعية ذات نمط واحد ، دون أن تكون حضارة عالمية ثنائية تاريخية مبنية على تراث حضارى مشترك . وبعبارة أخرى نقول أن هاتين الحضارتين تختلفان عن أوروبا والشرق الأدنى ، بسبب بعض الخصائص الجوهرية ، منها أن البحر الابيض المتوسط هو موطن الديانات التوحيدية ، في حين أن ديانات الخلاص البوذية والطاوية (سكت طريقا مختلفا عن ذلك تماما في الهند والصين ، وهذا يصدق أيضا على الأشكال المعمارية ، ففي الهند والصين يقتبسون هذه الأشكال من مظاهر الطبيعة (الشجرة أو الجبل) ، أما في البحر الابيض المتوسط فانهم يقتبسونها من الأشكال الهندسية (الأهرام - المستطيلات ، الأسطوانات) . والتباين بين هذين الأسلوبين المعماريين واضح في الهند خاصة ، حيث نجد العمارة الهندية ، والهندسة الرائعة للمساجد ، وأقل من ذلك وضوحا - ولكنه ليس بالأمر الجوهري - أنهم في الهند ، كما في الصين ، راوا من الأشرف تحصيل المعرفة (وبخاصة المعرفة المقدسة) بدلا من السيف . وقد لاحظ هرزن أن كل إباطرة العالم ارتدوا البزة العسكرية باستثناء إمبراطور الصين .

ويمكن اعتبار كل من الحضارة العالمية الفرعية والحضارة العالمية الثنائية نظاما اجتماعيا يختلف باختلاف خصائص الطبقات الاجتماعية وباختلاف أشكال رموزه ومراتبها . وفي رأينا أن ماركس واجه هذه المشكلة عندما تحدث (بصفة الجمع) عن « وسائل » الإنتاج الاسيوية . ولما كنا غير اقتصاديين فإننا لن نقوم هنا بتحليل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة في بعض الحضارات الكبرى ، بيد أننا سنحاول ذكر بعض الأمثلة التي توضح الرابطة بين « السماء الشرقية » و « الأرض الشرقية » .

- ٣ -

وأول رحلة حول العالم جرت في القرن السادس عشر . ولكن الظروف التي سمحت بالدوران حول الأرض لم تصبح مستقرة ، ولا منتظمة . ولا مؤكدة ، إلا بعد ذلك بزمان طويل (حوالى القرن التاسع عشر) . والمستقبل كفيّل بأن يبين لنا : هل تؤدي هذه الظروف الى وحدة الحضارة العالمية .

بيد أنه منذ الألف الرابعة قبل الميلاد انتحل الملوك لانفسهم لقب
 امبراطور اركان العالم الاربعة . ثم ظهرت الديانات العالمية قبل الميلاد
 بآلف سنة ، وخطبت الناس قاطبة دون تمييز بينهم بسبب الجنس او
 النسل . والحق أن الامبراطوريات الارضية والامبراطوريات السماوية
 لم تتجاوز حدود « اقليم الدنيا » (اقليمين متجاورين على الاكثر يتيطان
 ارتباطا وثيقا كما هو الحال في حوض البحر الابيض المتوسط) . ومع
 ذلك فان فكرة الحضارة العالمية راودت افئدة الانبياء ، والفكرين ، والمشرعين
 فابتدعت صين كنفشيوس ، وهند أسوكا ، ويهوذا القديمة ، وبسلاد
 اليونان ، وروما ، رموزا ومبادئ ونظما قانونية يمكن أن يقوم على
 اساسها اتصال عالمي . والخلاصة أنه عندما انقسم حوض البحر الابيض
 المتوسط الى العالم المسيحي والعالم الاسلامي ظهرت اربع حضارات
 مختلفة : واربية مشروعات لتوحيد المجتمع البشري ، واربع طرق لاختراع
 كل ما هو قومي وقبلي (نسبة للقبيلة) لسلطان العالمية الانسانية ، اربع
 حضارات عالمية فرعية متسامية على الحدود القومية ومتسامية على
 الفروق الثقافية ، ولكنها في الوقت نفسه متميزة يختلف بعضها عن بعض
 كثنان الحضارات الاصيلة العديدة .

وكل حضارة عالمية فرعية هي - كما قلنا - نظام اجتماعي ترتبط
 به رموز الواجب والعلاقات القائمة (الاسرية ، والسياسية ، والاقتصادية)
 ويدعم بعضها بعضا الى حد معين . ويمكن أن نقول أن اختفاء البوذية من
 الهند وامتدادها الى الصين (خلال الألف الثانية من الميلاد) يرجع الى
 عجزها عن تغيير الأوضاع القائمة في الاسرة والمجتمع الريفي او طبقة
 المزارعين ، وعجزها عن التكيف مع هذه الأوضاع كما فعلت الديانتان
 المنافستان لها : الكنفشيوسية ، والقشوية . وكانت الديانات التي كتب
 لها النصر هي التي ركزت بصورة مباشرة على اخلاق الاسرة الكبيرة ،
 وظفرت بتأييد المجتمعات الريفية حيث كانت القرية والاسرة الكبيرة امرا
 ضروريا للنتاج . وتظهر راحيانا بوضوح الرابطة المباشرة بين نظام القيم
 في الحضارة العالمية الفرعية واساليبها الاقتصادية العملية . فمن الواضح -
 مثلا - الا الاحترام النسبي الذي به العمل في الارض في الصين
 يمت بصلة لاعادة توزيع الارض دوريا على الذين يعملون فيها ، وذلك حين
 نزل « امر من السماء » او في عهود الإصلاحات الكبرى . ومن ناحية
 أخرى نجد في الهند أن المسئول قانونا عن دفع ضريبة الاراضي لم يكن
 يزرع الارض . وتلاحظ أن كل محاولات المسلمين ، ثم الإداريين الانجليز
 من بعدهم ، كانت موجهة ضد نظام القيم عند الهندوكيين ، الذي يقضي
 بتحريم العمل « القدر » (أي العمل في الارض) .

هذا وعالم البحر الابيض المتوسط يعارض الشرق الأقصى ايضا من
 حيث أنه حضارة تقوم على حقائق الوحي الالهي ، في حين أن الحقيقة

فى الشرق الاقصى غير مستمدة من الوحى ، ولا يمكن التعبير عنها
اساسا ، فالقرآن الكريم عند المسلمين ، والمسيحية فى نظر المسيحيين .
من الحقائق المطلقة الوحى بها . اما البوذية فهى - على العكس - تتمسك
بأهداب « الصمت النبيل » فيما يتعلق بالاسرار العظمى لما يسعون له
« الكائن » . وتأيدا لذلك يقول لوتزو مخاطبا اياه : « ايها الغامض ! ايها
السديمى ! » . ويبدو ان الهند الهندوكية تنبأ مكانا وسطا فى توازنها
بين المعبر عنه والمسكوت عنه ، والاشكال المقدسة الشخصية وغسبر
الشخصية ، وهى فى هذا تقارب البحر الابيض المتوسط من بعض الوجود .
وتقارب الشرق الاقصى من وجوه اخرى .

ولا شك ان عدم الدقة فى رموز المطلق ترجع الى ما تنسم به لغة
الشرق الاقصى الفنية من ايجاز واقتضاب ، وتفضيلها الاشارة على
العبارة ، كما ترجع الى انعدام الاستعارات الغرامية فى الكتب المقدسة .
وجدير بالذكر ان « تاو » فى هذا الخصوص غير شخصى (ليست له
شخصية واضحة المعالم) الى درجة انه يستحيل على الانسان ان يحبه
مثلما احبب شولاميت سليمان ، او مثلما يحب الصوفى الله (جل وعلا) .

وانعدام الاستعارات الغرامية فى المؤلفات الكبرى لثقافة الشرق
الاقصى يرتبط من بعض الوجوه بتكوين الاسرة الصينية ، كما يؤثر فى
الواقع تأثيرا عميقا فى الحياة العاطفية . وتفصيل ذلك انه لا يوجد
اى كتاب مقدس يجيز للصينى ان يهجر اياه وامه . وان يمتزج بزوجته
لحما ودما ، فالحب لا يقترن بالحرية (فى اختيار المرء لشريكه حياته) .
بل يقترن بالواجب (نحو الوالدين ، والاخوة ، والاخوات) . وليس للصينى
الحق باى حال من الاحوال ان يهجر اياه وامه ، لان الثقافة الصينية لا تجيز
ذلك السلوك . ولا توجد مملكة غير محدودة لخيال الحب يجد فيها الفرد
تعويضا عن القيود التى تكبله بها الاسرة ، بل ان الشعر نفسه ليس فيه
مجال لهذيان الحب والغرام . وتغلبت دولة العقل على دولة الحب ، فلم
يسمح للحب ان يفز فى الحياة الحقيقية ميدان المحظورات الشاسع
الارضاء . لما كانت المرأة تحتل مكانة وضعية فى الحياة اليومية فانها
لا تذكر بلهجة التقديس فى لغة الشعراء . ولذلك لم يبن اى امبراطور
صينى لزوجته قبرا مثل « تاج محل » فى الهند . بل آثر الشعراء ان
يتفنوا بالصدقة (المجال الوحيد فى العلاقات الانسانية الذى تمتع فيه
الصينيون ببعض الحرية) ، وبالشيوخوخة التى يشتعل فيها الرأس شيئا .
والتي تسمح للانسان باعتزال الحياة الزاخرة بالنشاط . ولم يشجع
الصينيون قط الانتقال من الاسرة الكبيرة الى الاسرة الصغيرة ، ولهذا
لا تزال الروابط الاسرية الموسعة الى اليوم عقبة فى سبيل التطور
العصرى .

وقد حال الطابع غير الدقيق لرموز المطلق فى الصين والهنسـدون قيام الصراع بين الدين والفلسفة ، ذلك الصراع الذى استشرى فى عالم البحر الابيض المتوسط ، بسبب اختلاف الاصل العرقى للمذاهب ، فهو سامى بالنسبة للعقائد الدينية ، واغريقى بالنسبة للفلسفة ، ورومانى بالنسبة للقانون . ولا يوجد فى الهند ولا فى الصين اى خلاف فى اصطلاحات الفلسفة واللاهوت . ولا يتصور العقل ان يؤلف اءد كتابا فى « تهافت الفلاسفة » كما فعل الفزالى ولا « تهافت التهافت » كما فعل ابن سينا ، ولم تنزل الفلسفة الى درجة « خادمة اللاهوت » كما قال توما الاكوينى ، ولا تءمرت الفلسفة على دورها . ولم يكابد اهل العلم محنة العقل فى هذه الوحدة الثقافية غير المتطورة ، ولكن فرصة انفصال العلم عن الامتزاج بالدين وتحوله الى قوة اجتماعية مستقلة ظلت ضئيلة بما لا يقاس ١٥

وفى الوقت نفسه كانت هناك صلة بين ممثلى الحقيقة العليا وطبيعة السلطة الحكومية العليا . ونلاحظ فى هذا الصءء ان الخليفة فى الاسلام متى تولى السلطة اءصبح هو القائد الروحى اى امام المسلمين ، ولكن بشرط الدفاع عن اءحكام القرآن ، وعلى عكس ذلك كان امبراطور الصين ، اء كان مفوضا بصورة مباشرة من قبل السماء ، تفويضا غير محدود ، بحيث يهيم على كل كلمة مكتوبة . ويؤيد اى مذهب يشاء . ويستطيع - اءا اراد - ان يعدم عشرات الالف من الرهبان البوذيين دون ان يجلء بالسوط كما حدث لهنرى الثانى بلانءاجنت .

أما الغرب فقد امتاز بخصلة لا توجد فى اى مكان آءر . الا وهى انفصال السلطات العليا عن الدين ، والصراع بين البابا والامبراطور . ووجه الشبه الوحيد فى الشرق (وهو تشبيه مقارب لا مطابق) هو السوئن (القائد الاعلى للجيش اليابانى) الذى عارض الامبراطور فى اليابان . وقد كان الخلاف بين البابا والامبراطور مبينا على نظرية «المدينتين» التى نادى بها القءيس اوغسطين ، وكانت عونا كبيرا للمءن لمسءن القرون الوسطى فى صراعها من اءل الاستقلال عن ساءة الاقطاع . وقد ساءدت هذه النظرية على ظهور الطبقة البورجوازية (الطبقة الوسطى) ، وهى الصورة الاولى للمءتمع الجديد .

هناك ايضا رابطة بين نظام القيم فى الحضارة العالمية الفرعية وهيكمل العلاقات التى قامت بين عالم الحضارة العالمية الفرعية ، والمءتمعات العرقية (القومية) التى يضمها هذا العالم . وهذه العلاقات غير مءءدة وغير متكررة فى كل الاءوال . فالوسائل التى اءخدمها الصينيون لتنظيم امبراطورية السماء سمحت للخلافات العرقية بأن تفوب ببطء بين الجماهير فى حين ان الصغرة المتعلمة كونت هيئة متميزة ترتبط معا بثقافة هيروغليفية واءدة مستقلة عن اللغة الحية . وفى هذه الحالة الخاصة كانت النزعة

العرقية لا قيمة لها . وفى مقابل ذلك كانت الطريقة المتبعة فى الهند هى اعتبار الفروق العرقية بمثابة ظواهر عرقية فرعية شأنها شأن الجوانب المديدة لنظام واحد مبنى على الطبقات والدين ، لا يرفض شيئا ، بسل يخضع كل شئ لنظامه الاجتماعى الهرمى المقعد . اما الاسلام فقد اراد أولا فى القرون الوسطى أن يفرض تنظيمًا واحدًا ، دينيًا ، وقضائيا . سياسيا ، فى وقت مما ، كما كان من نتائج ذلك تقرب السكان . الا ان الايرانيين استطاعوا ان ينفصلوا عن هذا التنظيم ، كما ابى الترك الخضوع له . فظهرت على انقاض الخلافة دول متعددة الاعراق ، كل منها تدعى انها تمثل المذهب الصحيح . اما بالنسبة للغرب المسيحي فى العصور الوسطى فقد تمسك بالرابطاة الدينية ولغة الكنيسة ، تاركا للتاريخ امر الاعراق ، فبرزت - اذن العصر الحديث - للدول العرقية الحالية التى تشترك معا فى ثقافة علمانية واحدة ، وفى تقاليد عصر النهضة ، وعصر التنوير ، مع احتفاظها فى الوقت نفسه بلغتها الخاصة ، ودولتها ، ووطنها .

كل هذه الحضارات العالمية الفرعية تشترك فى ميزة واحدة : هى الاستعداد لان تدمج فى نظامها اى جماعة بشرط أن تقبل القيم الاساسية لهذا النظام ، وتخضع « لشروط القبول » ، اى رفض الوثنية بالنسبة للعالم الاسلامى والعالم المسيحى ، والاعتراف بنظام الطبقات فى الهند . والحكمة الكنفشيوسية فى الشرق الاقصى .

- ٤ -

فى وسع الشعب ان يقبل دائما فى صفوفه اى اجنبى عنه . والدليل على ذلك ان مصر القديمة قبلت يوسف (عليه السلام) . بيد ان انتشار الثقافة (الحضارة) كان عسيرا فى المجتمعات القبلية او البدائية . والحق ان الانغلاق كان ضروريا لحياة القبيلة . ففي الحياة التى لا تعرف الحرية تعذر وجود نموذج للسلوك منفصل عن السلوك نفسه ، اذ لم تكن هناك مبادئ مدونة فى كتاب يحفظها من التفسير وعدم الاستقرار الذى يعترى الانسان . ولم يكن من الميسور معرفة روح القبيلة الا بالمشاركة فى حياة الفضيلة نفسها ، وعضوية الفرد فيها ، والملمة بطقوسها الهادفة الى نقل الحكمة من السلف الى الخلف . وتوفير الاحترام اللائق بها . وهذا هو السبب فى استحالة قبول الغرباء فى صفوف القبيلة ، اللهم الا بعض الافراد او الجماعات الصغيرة . وهذا هو السبب ايضا فى انه كان من المستحيل على الاطلاق السماح للغرباء بالدخول فى معبد القبيلة . ولذلك كان تبادل المعلومات « بين » القبائل - حتى ولو كانت متجاورة - مقصورا « بالضرورة » على المسائل الدنيوية ، حتى تظل « ايدولوجية » القبيلة

مسونة لا تمس . وكان كل جديد يدخل من الباب الخلفى ، اذا جاز هذا التعبير . وشيئا فشيئا كان هذا الجديد يترك بصماته على قيم القبيلة ومبادئها .

اما فيما يتعلق بالحضارات الوطيدة الدعائم فان مقاومة التغلغل فيها تصبح غير ضرورية ، لان حكمتها مدونة ومنفصلة عن المجتمع بسبب تسجيلها فى الكتب . وهى بهذا التدوين تكتسب شكلا عالميا ومنطقيا بحيث تزجى الاقناع الى العقول دون ما حاجة الى ان يرفع المتكلم عقبرته ، ويقرع الاسماع بالفاظه المدوية . وبطبيعة الحال لم ينشأ هذا الشكل العالمى دفعة واحدة ، بل استمر الخوف من الغرباء زمنا طويلا . والى هذا يجب ان نضيف احتقار اهل الحضارة للبرابرة ، لاعتقادهم انهم ادنى منهم منزلة بحيث لا يستحقون ان يتحضروا ، ولا ان يتعلموا . وقد عززت الهوة السحيقة التى فصلت اقدم الحضارات عن القبائل المحيطة بها : روح العصبية القومية بين اهل الحضارة . بالقياس الى العصبية القبلية . فمن جهة كانت هناك عصبية قوية بين القبائل تمتزج بمشاعر معقدة تحاه الحضارات ، يختلط فيها الشعور بالنقص بالفجور من تقاليد الحضارة ، ومن تقسيم القبيلة الموحدة الى مجتمع متحضر مؤلف من طبقات اجتماعية متفاوتة .

وعن مركب النقص هذا تولدت البربرية ، بمعنى الرغبة فى هدم الحضارة الفاسدة . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كانت هناك عصبية التحضرين ، وشعورهم بتفوقهم الساحق الذى حصداهم الى رفض الاعتراف بانتماء البرابرة الى الجنس البشرى نفسه . وقد استغرقت الانسانية آلاف السنين حتى اعترفت بأن رسالة الحضارة هى تثقيف البرابرة . وكان المصريون القدامى الذين اعتقدوا ان جيرانهم من سلالة الشياطين لا يعترفون بهذه الرسالة (حتى عهد الامبراطورية الحديثة على الاقل) . ويحتمل ايضا ان الصين لم تعترف بهذه الرسالة على عهد أسرة « ين » ولكن تم الاعتراف بها فى الصين على عهد كنغشوس . كما تجلّى ذلك فى اللغة الدبلوماسية لابن ماء السماء (امبراطور الصين) الذى امر اتباعه بمراعاة المبادئ الانسانية فى حكمهم لرعاياهم .

واخيرا - وفى زمن متأخر جدا - رأى البرابرة القدامى خاصة انه ليس من الخطأ ان يتعلموا من غيرهم . كما رأى اهل الحضارة ان الترحيب بالاجانب دليل على الكرامة لا على النقص . على ان منشيسوس حكيم صينى اخلاقى (لم يفهم ذلك) لم يكن ذلك فى وسعه لبعد الصين عن حوض البحر الابيض المتوسط الذى كان اهم مركز للتبادل الثقافى ، وللنزلة الجغرافية لامبراطورية السماء) ، اذ كتب يقول : « ربما امكن البرابرة ان يتعلموا شيئا من المتحضرين ، ولكن المتحضرين لا يمكن ان يتعلموا اى شىء من البرابرة » .

• وهذه العصبية الحضارية لا تقتصر على التاريخ القديم ، بل لقد وجدت في بيزنطة ابان القرون الوسطى ، وتوجد في اوربا في العصر الحديث (اسبانيا) وقد قارن جانسين وستون بين اليابان وانجلترا في هذا الخصوص ، ولم تكن المقارنة لصالح الاخيرة . وقد ادى هذا المرنى في كل مرة الى الركود الثقافى . وكانت العصبية التى تحتقر ما عداها من الاسباب الرئيسية لاختفاء اقدم الحضارات .

كيف يمكننا ان نفسر نجاة الحضارتين الصينية والهندية من هذا المصير ؟ السبب الاساسى فيما يظهر هو ان الحضارة الصينية التاريخية والحضارة الهندية التاريخية كانتا - فى الحقيقة - حضارتين بنويتين (١) (برغم عراقتهما فى القدم) ، حيث كانتا ترتكزان على التجربة المستفادة من نوعين متعارضين من التقاليد : تقاليد اسرة ين (السماء الشريرة) واسرة تشو (السماء الطيبة) بالنسبة للصين ، والتقاليد الهندية البدائية والآرية بالنسبة للهند . وهذا الاختلاف بين الهند والصين فى الامكانيات العرقية - وان كان اقل اهمية منه فى عالم البحر الابيض المتوسط القديم - اتاح لهما جمع الرصيد الضرورى من الانماط الثقافية ، وابتداع المبادئ الفلسفية والدينية العالمية . وكانت حضارة الهند وحضارة الصين متجانستين نسبيا بالقياس الى حضارة الغرب ، ولكنهما كانتا غير ذلك بالقياس الى حضارة مصر القديمة . على انهما كانتا تتسمان بالصبغة العالمية الكافية لايجاد الاسس الدينية والفلسفية والجمالية لاقامة حضارة عالمية فرعية .

وقد تكون الحضارات العالمية الفرعية عالمية بدرجات متفاوتة ، وقد تكون مفتوحة على كل ما هو اجنبى بدرجات متفاوتة ، ولكنها تمتاز فى كل الاحوال بسمة خاصة هى اخضاع الغزاة البرابرة لسلطانها . وقهرهم على حمل مشاغل مبادئها وقيمها . وهكذا أصبحت قبائل الهون التى غزت اوربا شعبا اوربيا ، وهكذا أصبح المغول والترك الذين غزوا آسيا الصغرى امة اسلامية ، وناشرين للديانة الاسلامية ، وهكذا أصبحت القبائل العديدة التى تغفلت فى الصين صينية ، وهكذا كونت القبائل التى تغفلت فى الهند طبقات هندية جديدة .

وقد تكون عالمية الثقافة سببا فى المحافظة على الذات والبقاء . لا بالنسبة للحضارات الفرعية فحسب ، بل ايضا بالنسبة للامم على اختلاف انواعها . ولاضرب لك مثلا يوضح لك هذه القضية ، الا وهو مثل الفرس . لقد غزاهم العرب ، وأخضعوهم لسلطانهم ، وادخلوهم فى حظيرة الاسلام ، فاضطروا فى بداية الامر ان يتعلموا العربية ، ونبغ فيهم

(١) الحضارة النبوية هى الحضارة المتولدة من حضارة سابقة كانها بمثابة الابن المتوارث من الاب (الترجمة) .

العديد من الشعراء والعلماء ، ثم ظهر بعد ذلك شعر فارسي جديد
بقيت شهرته الافاق في انحاء الشرق . واخيرا جاء الاتحاد التركي على
يد كيزل باشى ، وكان مبنيا على الروابط القبلية والدينية ، فاستولى على
ايران وجعل اللغة الفارسية لغة رسمية . وهكذا عادت السيادة الى
الفرس دون ان يخوضوا معركة واحدة ، فى حين ان اذربيجان الجنوبية
التي جاء منها كيزل باشى اصبحت ولاية فارسية . وهكذا شكلت الثقافة
الفارسية العالية فى هذه الحالة بخاصة ذلك النظام الذى لم يكن لكيزل
باشى فيه فضل سوى انه هو الذى حركه ، كما يحرك الماء دولاى الطاحونة .
وهذا المثل يشبه ما حدث بين الصين ومنشوريا ، الا ان وجه الشبه هنا
مقارب لا مطابق .

ومن الخصائص التى تمتاز بها الحضارة العالمية الفرعية انه لا يوجد
تطابق تام بينها وبين الثقافات « الشعبية » . ذلك ان المستوى الثقافى فى
الحضارة العالمية الفرعية هو المستوى الذى يسمو على الاعتبارات القومية
- المستوى المدون فى الهيروغليفية ، او فى لاتينية العصور الوسطى ، وفى
اللغة العربية - الفارسية التى شاعت بين الترك المثقفين . هذا المستوى
الثقافى كان مبنيا على الفكر الفلسفى عند الحكماء ، والوحى الدينى الذى
جاء به الانبياء . ويبدو فى الظاهر ان هذا المستوى الثقافى لم يكن له
تأثير على مجرى الاحداث . كما حدث ابان غزوات جنكيز خان . صحيح انه
لم يكن فى وسع احد ان يمنع هذا الرجل من غزو نصف العالم . ولكن
المستقبل تحالف مع الماضى . فاعتنق احفاد تيمور لك البوذية فى الصين .
والاسلام فى الشرق الاذن . والسبب فى ذلك ان الغزوات التى لا تجلب
معهها اساليب جديدة فى الوحدة (كما فعل الاسلام) تنشئ امبراطوريات
سريعة الزوال . ولذلك كان الصينيون يعتقدون ان المؤسس الحقيقى لاسرة
« تشو » لم يكن هو « وو رانج » الذى غزا امبراطورية « ين » ولكن اياه
« وين وانج » هو المؤسس الاسطورى لثقافة تشو . وقد اعتقد المفكرون
الصينيون على الدوام ان الرابطة الحقيقية هى الرابطة الروحية ، فى حين
ان الرابطة السياسية ليست سوى عامل مساعد على وحدة ورضاء
امبراطورية السماء .

ولننظر الى مثال فارس ايران من هذه الزاوية فنقول : اننا اذا قارنا
بين فارس والاسلام وجدنا ان فارس تمثل حضارة عالمية فرعية تنسافس
الامبراطورية الرومانية الشرقية على الحق وان تكون بلاد فارس هى مركز
الحضارة العالمية الفرعية . ولم يكن حملة الثقافة الفارسية محصورين بين
حدود احدى المقاطعات ، كما كان الحال فى مصر والشام . ولذلك وجد
الاسلام فى الفرس معارضة قوية . لقد خضعوا للاسلام فى الظاهر ، ولكنهم
فى الباطن لم يخضعوا بل وجدوا فى المصطلحات الاسلامية نفسها تعبيرا
جديدا صاغوه حسب هواهم . اما اهل الشام ، والاقباط فى مصر ، فقد

انحصروا فى اطار الدين (ارادوا فى البداية ان يكونوا عالمين ، ولكنهم فى القرن السابع اصبحوا اقليميين) ، ثم تفهقروا خطوة خطوة امام تيار الاسلام الجارف ، وانتهى الامر بهم الى الاصطباغ بالصيغة العربية . اما الفرس فهم على العكس (انغمسوا) فى بحر الاسلام ، ثم (برزوا) على السطح فى صورة (الشيعة) الذين رفضهم كل العرب ، وفى صورة الثقافة الفارسية . وهكذا نجد ان الحضارة الاسلامية العربية لم تقاومها سوء قدرة الفرس على العيش والتفكير بأسلوب عالمي يختلف عن أسلوب الاسلام . والواقع ان الفزاة الذين سادوا العالم استطاعوا دائما ان يسحقوا ويدمروا الثقافة المحلية ، ولكن الحضارة العالمية الفرعية اثبتت دائما انها هى الاقوى .

ان الخطوات الرئيسية المؤدية من الكتل العالمية الفرعية الى الحضارات العالمية الفرعية ، والحضارات العالمية الثنائية ، تجرى الى ثلاث مراحل (من اشعارات) :

١ - لانريد ان نعلم الآخرين ، ولا ان نتعلم منهم ، وان كنا نتعلم مثلما يتعلمون ، دون حاجة بنا الى ذلك : البرابرة الحضارة

٢ - نحب ان نعلم الآخرين . ولكن لا يوجد احد يمكن ان نتعلم منه شيئا

البرابرة الحضارة الحضارات النبوية

٣ - نحب ان نعلم الآخرين . ونحب نحن انفسنا ان نتعلم الحضارة الحضارة

وقد تطورت الحضارة العالمية الهندية والحضارة العالمية الصينية طبقا للنموذج الثانى . اما حضارة البحر المتوسط الثنائية فتطورت طبقا للنموذج الثالث ، وبخاصة فى الجزء الغربى ، اى الغرب القديم ، والغرب فى القرون الوسطى

وكانت نواة الحضارة العالمية الفرعية فى الهند ، كما فى الصين ، هى الحضارة التى قامت على انقراض الحضارة السابقة . ولم يكن هناك منافس لهذه الحضارة ، يمتاز بالقوة الروحية ، فانتشرت بالتدريج على ارض شاسعة الارزاء (شبه القارة الهندية ، ووديان هوانج هو ، وبانج تزي)

وفى هاتين الحالتين ظل العنصر القومى والعنصر العالمى مرتبطين معا فانحازت الاقوام السائدة الى نواة الحضارة العالمية الفرعية . اما الثقافات النبوية فقد استقلت ولم تندمج فى هذه النواة ، فانتشرت فى الجزر وشبه الجزر (كما حدث فى حوض البحر المتوسط) ، ولكن وزنها النوعى لم يكن كبيرا اذا قيس بالنواة الضخمة ماديا وروحيا ، فتعرفت ، ولم تندمج

فى عالم واحد مماثل . لغرب البحر الابيض المتوسط . وسيطرت النواة
الضخمة الوحيدة على الاطراف المحيطة بها ، وتاكدت وحدة النظام
من جراء ضعف الروابط بين الحضارة الثنائية (والمثال الوحيد للعملية
المضادة لذلك هو امتداد البوذية من الهند الى الصين . وقد ظلت الامكانيات
الديناميكية للثقافات البنوية (كما فى اليابان) مجهولة حتى المصور
الحديثة .

وعلى عكس ذلك حدث فى حوض البحر الابيض المتوسط ان تكونت
الحضارة العالمية الثنائية بعد تكوين الحضارات الفرعية بزمان يسير ،
وتجاورتها وفرضت ديناميكيتها . وكانت الحضارات الكبرى فى العصر
القديم متجاورة (فى المنطقة الواقعة بين الشاطئ الشرقى للبحر الابيض
المتوسط وبلاد ما بين النهرين) . ولكن على الرغم من تمسك هذه الحضارات
بعصبيتها القومية تأسست منطقة حضارية مشتركة . وعندما حاول بعض
السكان من الخارج اقتحام مجال (احدى) هذه الحضارات امكن التغلب
عليهم بسهولة والماجم فى الحضارة . . ولكن - من ناحية اخرى - عندما
دخل هؤلاء السكان فى الميدان المشترك وجدوا انفسهم امام تيارات عدة
من الرموز والمبادئ ، فعالوا الى تكوين حضارات مستقلة بدلا من الاندماج
فاستمر الفينيقيون ، والمدن الاغريقية الحرة ، غربى البحر الابيض المتوسط
وشماله ، وساعدوا على نهوض السكان المحليين (روميا) ، وانشأوا
حضارة عالمية فرعية جديدة هى الحضارة الغربية العالمية الفسرية التى
امتازت بميزة هامة هى التسامح تجاه الرواسب القديمة (تسامح لا يقل
اهمية عن تسامح الولايات المتحدة تجاه رواسب النظام الاقطاعى) . وكانت
كل الحضارات التى شكلت جزءا من (العالم الجديد) القديم « الحضارات
الفسقية ، والاغريقية ، والرومانية » تعترف بفضل أساطيرها القديمة ،
ولهذا السبب لم تتمسك بعصبيتها القومية قارن - على سبيل المثال -
بين هذه الحضارات وبين الصين واليابان والهند واندونيسيا (١) فقام
الحوار بينها بسهولة .

ويبدأ الحوار بين كل الحضارات البنوية على صورة مجادلة (داخلية)
بين المبادئ الثقافية الاصلية (او تلك التى انتقلت منذ زمن بعيد) والمبادئ
الثقافية المكتسبة حديثا ، كما يبدو اهتمام دائم بكل ما هو اجنبى (كما نرى
فى اليابان) ، اهتمام يعارضه التيار القديم المتأصل الجذور . وكان حوض
البحر الابيض المتوسط القديم (الجديد) هو المنطقة التى توفرت فيها
لاول مرة الشروط اللازمة للانتقال الى حوار (خارجى) اى الى مقارنة
متبادلة بين الحضارات . تأمل - على سبيل المثال - أن كتاب بلوتارخ بعنوان
Parallel Levels (الحياة المتشابهة) كان يقرأ بشغف كل من الاغريق

(١) لقد حدث مع ذلك ان الحضارات البنوية نسبت انتماءها الثقافى كما هو حال
الآريين فى الهند ، وحمل الصينيين والبيزنطيين .

ولم تعرف الصين شيئا من هذا القبيل ، كما لم تعرف الهند شيئا (حتى عهد كبير ، على الأقل) . ولذلك نشأ الحوار المتعدد الاطراف في عبال البحر الابيض المتوسط :

الشرق الادنى . الغرب . الاغريق . الرومان

وقد عززت من هذه (الاصوات المتعددة) ظاهرتان جديدتان امتاز بهما البحر الابيض المتوسط على وجه التحديد : المشتون (من اليهود والارض والنساطرة) ، والكنائس . اذ كانت هذه الفئات المشتة واسطة العقد بين العالم المسيحي والعالم الاسلامي ، كما كانت همزة الوصل بين سهوب (واسط آسيا والصين (النساطرة » ، وقامت بدور الوسيط في التبادل التجاري ، والتبادل الفكري - اى دور المترجم . اما الكنيسة فكانت اول (مؤسسة دولية) عارضت كل الحكومات واتاحت اطارا لتطور الثقافات المحلية تطورا مستقلا ومترابيا فى وقت معا . وفى هذا (الوسط) المختلف والمتفتح على كل ما هو اجنبى وجديد ، ظهرت أولا حضارة المدن الحرة (فلورنسا والبندقية وغيرهما) . وعندما تأسست هذه الحضارة ظهرت حضارة الامم البورجوازية .

وهكذا قام شكل متعدد الامم من ائتلاف الحضارات ولن نحاول هنا ان نذكر تعريفا جامعا لكلمة (امة) ، ولكننا نرجو ان نوجه النظر الى ان العقل لايتصور وجود (امة) خارج مجموعة الامم ، فالحضارة المنفصلة (التبت) او الحضارة التى تمتص جيرانها (الصين) ليست امة . وانما الامة هى عقدة من العلاقات فى مركز النظام الدولى للمجتمع المتعدد الامم ولايمكن تصور قيام الامم دون مايلزم ذلك من مجموعة العلاقات القائمة بينها . (وهى عملية يمكن ان نشاهدها فى العالم الافرو آسيوى الحالى) .

والواقع ان ظهور نظام الامم قد اتقذ الغرب من الركود والجمود الذى اصاب الحضارات الماضية قرونا عديدة ، وكان من الممكن ان تضمحل الامم الاوربية (اسبانيا والمانيا واطاليا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر) لو ان كلامها سارت فى طريقها على حدة ، ولكن تطور اوربا الذى سار على طرق عديدة متوازية لم يتوقف قط . وقد اطلق على هذه العملية التى بدأت فى القرن السابع عشر اسم (التحديث) . وقد تم هذا التحديث عن طريق الانتقال من اشكال قديمة وعتيقة (وحضارات متألفة) الى شكل جديد عصرى من الحياة القومية والمجتمع الدولى .

بيد ان هذا الانتقال يصطدم بقية هائلة ، ذلك ان الطابع الخاص للامم النامية (الجديدة) فى آسيا وافريقية يرتبط ارتباطا وثيقا بالشكل القديم للعلاقات بين الوحدات العرقية السابقة على عهد تكوين (الامة) وواضح ان تلك الرابطة بين (الاقاليم العالمية القديمة ودخولها فى زمرة

المجتمع الدولي كامة متميزة هو قرار غربي من جانب واحد . . ولكن الاغلبية العظمى من الامم الافرو آسيوية ترفض هذا الحل ، وتريد تطوير التقاليد المحلية وتحويلها الى تقاليد قومية على اساس الجامعة الدينية والجامعة القومية . وهذا هو السبب في أن فكرة التضامن الاقليمي لمخاسبة الغرب فكرة جذابة تستهوى افئدة العالم الافرو آسيوى ، كما كانت فكرة الجامعة السلافية جذابة لانصار روسيا .

ومن الخطا النظر الى هذا الاتجاه على انه خطوة الى الوراء . صحيح ان الاتجاه الى تكوين مجتمعات حضارية اقليمية لا يخلو من التعسف والتعنت ، لانه يعكس الرغبة في التمسك بالاساليب العتيقة التي عفى عليها العصر الحديث ، ولكن يتعين علينا ان نقول ان هذا الاتجاه يتمشى مع حكم العقل . فالواقع ان مانسميه اليوم الحضارة العالمية انما هو اميل لاحييفة ، وهو مشروع يتضمن بدائل كثيرة المقصود بها الاستهلاك الجماهيرى يضاف الى ذلك ان الكفاح من اجل الحضارة المحلية والاقليمية انما هو كفاح من اجل الحضارة نفسها . ثم ان الحضارة التي نصفها بانها عالمية انما هي حضارة غربية ، اوروبية . وليس من المستساغ أن نتوقع من الهنود أو الصينيين أو شعوب الشرق الأدنى أن تتحل هذه الحضارة دون تحفظ ، مادامت هذه الحضارة لا توسع من قاعدتها ولا تدخل في فلكها القيم الثقافية الاساسية في الشرق .

اقد اتجه الغرب الى مدرسة الشرق ليرتشف من منهلها اكثر من مرة وان كثيرا من الخصائص الغربية لى مستمدة من الشرق ابتداء من المسيحية ونظام الحساب الهندي الى غير ذلك من الامور . وربما لا تزال الحضارة المعاصرة للامم الحديثة قادرة على استيعاب خصائص أخرى من الثقافة الشرقية ، بعد أن تضيف عليها صبغة عالمية وعامة ، وهذا يعد امتدادا للتقاليد الهلينية التي استوعبت علوم مصر وبابل اكثر من مرة ، فضلا عن أمور مماثلة في تاريخ البحر الابيض المتوسط .

ولقد تم بالفعل احراز بعض التقدم في الاتجاه الصحيح ، ولكنه تقدم غير ذى بال اذا قيس بضخامة المهمة . وقد تاهت كل الخطوات المتقدمة على هذا الطريق في ضجيج الانماط الثقافية الزائفة التي تنشرها الصحافة ، والاذاعة المرئية والمسموعة . ولا يزال العيب فينا نحن ، وليس في وسع أى امة عظيمة أن تتجاهل ذلك . ان جمود وتزمت الثقافات الشرقية ليس مشكلتنا فقط ، بل لعله ايضا مشكلتنا نحن ، نحن خاصة ، انها مشكلة تزمتنا وتحفظنا ازاء الشرق . ان علينا ان نفتح صدورنا ، وان نتحرر من رق عصبيتنا القومية ، وان نبدى اهتماما اكبر بالقيم الثقافية في الحضارات غير الغربية .

والحق ان الثقافة العالمية الحقيقية لم تخلق بعد . وسوف تحتاج من الوقت الى اكثر مما يحتاج اليه قبول اعضاء جدد فى الامم المتحدة . ولا يمكن ان نتصور قيام هذه الثقافة العالمية دون حوار طويل ومتعدد الاطراف بين اقاليم العالم ، ودون تلقح متبادل بين القيم الشرقية والغربية ، ودون ابتكار لغة مشتركة . ولاشك ان مستقبل الثقافة العالمية يتوقف - الى حد كبير - على الاسراع بايجاد هذه اللغة .

- ٦ -

ونختتم هذا المقال بذكر بضع كلمات عن العلاقة بين (ا) مجتمعات الجامعة القومية (ب) ومجتمعات الجامعة الدينية (ج) ومجتمعات الحضارة العالمية الفرعية ، وبضع كلمات عن الانماط الثقافية التى نشأت عند ملتقى عدة حضارات عالمية فرعية :

١ - تكتلات الجامعة القومية هى بطبيعتها اقرب الى الامة منها الى الحضارة العالمية الفرعية . وعبارة (الامة العربية) و (الامة الافريقية الكبرى) وهكذا ليست مجرد عبارات بلاغية . فالجامعة العربية او الجامعة الافريقية ليست موجهة الى اى انسان ، بل هى موجهة الى العرب او السود وقد كان النزاع حول الجامعة الجرمانية والجامعة السلافية من الاسباب التى أدت الى الحرب العالمية الاولى ، وهى الحرب التى قسمت اوربا . وكذلك أدت الجامعة التركية والجامعة العربية الى تحطيم وحدة الشرق الادنى .

وقد أصبحت فترة (مابعد العصر الحديث) فى الغرب من الازمات العامة التى انتابت الحضارات العالمية الفرعية . ولقد سبق أن تعرضت القيم الروحية العليا لهذه الحضارات لخطر الفزو فى القرون الوسطى ولكن التوسع الاستعماري الاوربي نشر الحضارة العلمية فى اركان العالم الاربعة ، وكان لهذه الحضارة تأثير مدمر ، ان لم ينصب على الايمان فانه انصب على مطالبة الدين بان يكون صاحب السلطة العليا . فتزعزع الايمان بالحقيقة المطلقة للرموز والمبادئ التقليدية ، وتفككت الحضارات العالمية الفرعية الى تكتلات تمدن بالجامعة القومية . وفى وسعنا ان نقول ان الاتجاه الثانى سوف ينتهى الى لاشيء كما حدث للجامعة الجرمانية والجامعة السلافية فى اوربا . بيد ان النزعة القومية هى الان حقيقة سياسية . والدليل على ذلك انضمام ايران الى جنوب آسيا وافغانستان الى جنوب شرقى آسيا فى حين ارتبطت تركيا باوربا . وهكذا تبين ان التراث الثقافى الذى اشتركت فيه هذه البلاد مع العرب اقل اهمية من الفروق القومية والتكتلات القومية

ب - اما تكتلات الجامعة الدينية^٦ فهى اقرب الى الحضارات العالمية الفرعية^٧ وان لم يكن هناك تطابق تام بينهما . مثال ذلك انه لا يمكن

الحاق اثيوبيا المسيحية بالغرب . وكذلك الثقافات الهامشية جنوب وشرق العالم البيزنطى ظلت هامشية بالنسبة للحضارة العالمية الفرعية التى جاء بها الاسلام . والدليل على اقتراب التكتلات الدينية من الحضارات العالمية ان الحضارات العالمية القرعية فى جنوب آسيا والشرق الاقصى هى مزيج من عدة نظم دينية . وتمتاز احدى هذه الحضارات بالكشفوسية ، والاخرى بالهندوكية (او المذاهب المتفرعة منها) . ولكن البوذية - وهى جزء من هاتين الديانتين - هى الحلقة التى تربط بينهما لتكوين الحضارة الثنائية الشرقية .

وتساعد مجتمعات الحضارة العالمية الفرعية وتكتلات الجامعة الدينية على تكوين امة جديدة منشأها الهجرة . هكذا كان حال امريكا التى تفرعت عن مجتمع الحضارة الاوربية وكذلك حال اسرائيل . وفى كلتا الحالتين لم يندمج المهاجرون من آسيا وافريقية فى المجتمع الجديد الا بصعوبة كبيرة وكذلك جرت محاولة لتكوين امة جديدة من الجماعات الاسلامية فى هندستان ولا تزال هذه المحاولة مستمرة فى باكستان (الغربية السابقة) .

ج - ويوجد نمط كامل من الثقافات التى نشأت عند ملتقى حضارات عالمية فرعية متعددة . وهذا النمط بهما بصفة خاصة لسببين : اولهما انه يعد بمثابة معمل اختبار يستطيع فيه المؤرخ ان يشاهد عملية التفاعل والامتزاج بين المبادئ الثقافية وانشاء حضارات جديدة . وثانيهما اننا نجد فيه نموذجا للموقف الذى توجد فيه افريقية كلها والشرق كله الان حيث تطفئ الصبغة الغربية على التقاليد القديمة .

ويمكن ان يفيدنا تحليل قوانين نشأة (الثقافات المهجنة) ثقافة اندونيسيا ، والتبت ، واليابان ، وروسيا - فى فهم النظرات العامة فى التاريخ . ولكن هذه الثقافات المهجنة يختلف بعضها عن بعض اختلافا كبيرا بحيث تصعب المقارنة بينها ، الا بشروط كثيرة ، وطرح الخصائص الفردية العديدة جانبا . وفى هذه الحالة تسمح لنا المقارنة برؤية غلبة الاستقرار (الى درجة الركود) اولا ، ثم غلبة الديناميكية (الى درجة عدم الاستقرار) ثانيا ، ثم التوازن بين الاستقرار والديناميكية ، بين الانفتاح والانغلاق ، ثالثا : فاما التبت فهى مثال للثقافة التى نجحت فى تحقيق مزيج ثابت ومستقر من عناصر شتى - عناصر ذاتية ، وهندية ، وصينية - ثم انغلقت على نفسها ، وتميل بالى الى هذا النمط نفسه . اما جياوة فقد كانت - على العكس - مفتحة على الحركات الدينية الثقافية التى هزمت الهند : اذ عدلت عن البوذية الى الشيفية ، ثم عدلت عن الشيفية الى

الاسلام . اما اليابان فقد كانت متفتحة جدا احيانا ومنغلقة جدا احيانا وانتشار المسيحية السريع فى الولايات الجنوبية بها فى القرن السادس عشر يذكرنا بانتشار الاسلام السريع فى اندونيسيا ، ولكن جاء حكم توديجابوا بعد ذلك ، الذى اغلق البلاد . وبعد قرنين ونصف قرن من الزمان عادت السلطة المركزية ففتحت البلاد على مصراعيها عند عودة حكم مييجى . وقد حدث مثل هذا فى روسيا (انفلاق المملكة المسكوفية ، ثم اصصلاحات بطرس الاكبر) ففى اثناء عهود الانفلاق حققت الاوتوقراطية (الحكم الفردى) وحدة دينية ثقافية فى البلاد ، وعندما عادت البلاد الى سياسة الانفتاح دخلت فى المجتمع الدولى كوحدة لا انفصام لها . بيد ان وجه الشبه بين اليابان وروسيا يقف عند هذا الحد بلاشك . وعلى هذا النحو كانت اليابان فى بداية القرون الوسطى تستوعب كل ماهو اجنبى ، و احيانا تنفلق عليه وتمتلكه (كحيوان (شقائق البحر) الذى شبهت اليابان به) . وقد ساعدها موقعها الجزرى الذى تحميه (الرياح المقدسة) ، وقربها من احد المراكز الثقافية الرئيسية على الاخذ بزمام المبادرة فى عملية التبادل الثقافى . ويلاحظ ان تاريخ اليابان يتطور طبقا لمنطقه الخاص ، اما تاريخ روسيا بحدودها المفتوحة على الغرب والجنوب والشرق فانه يمتاز بحل الروابط الثقافية التى لم يطل عهدا ، والاستعاضة عنها بروابط اخرى بطسريقة وحشية لاتطاق ، وهذه الروابط الجديدة لاتستمر زمنا طويلا كذلك . وقد فقدت روسيا فى القرون العاسمة لتكوينها معلمتها الكبرى بيزنطة ، فتولدت لديها فكرة انشاء دولة رومانية ثالثة ، ولكن روسيا لم تكن تملك المقومات الضرورية لانشاء هذه الدولة . ويجب ان لانظر الى قرار بطرس الاكبر بربط روسيا باوروبا على انه نزوة من نزوات حاكم مستبد . ولكن الاساليب التى اتبعها كانت مروعة ، وثبت ان الجروح التى احدثها لم تدم مثلما دامت النتائج القبيدة للاتصالات الثقافية الجديدة (التى اهتمت فى القرن التاسع عشر احدى المحاولات الكبرى لتحقيق وحدة عالمية) . وكان موقع روسيا عند ملتقى الطرق المؤدية الى (كل) الحضارات العالمية الفرعية موقعا مناسبيا كما قال تشاداييف ، ولكنها آثرت فى عهود مختلفة ان تدخل فى اتصال مباشر مع العوالم الثقافية النائية ، فآثرت ان تتصل بالبلقان لابيزنطة وبساراي لا بغداد . ويمكننا ان نتبين مهارة مييجى فى اصلاحاته بالقياس الى اصلاحات بطرس الاكبر اذا علمنا انه عشية حكم مييجى كان ما بين ٤٠ ٪ و ٥٠ ٪ من الشعب يعرفون القراءة والكتابة ، وان مدايس القرى بشت روح المنافسة بين الشعب . اما فى روسيا فكان الشعب اسما ، ولا يثق فى الدولة القوية السلطان ، وانما كان يقبل هذه الدولة لتوليها سلطة الدفاع والحرب ولم ينشئ بطرس الاكبر تقليدا جديدا عندما ارغم مديره النشط عنلى (كتابة مراسيمه بالسوط) (يوشكين) ، وانما اتبع التقليد القديم ، وعلى الرغم من كل هذه الفروق (وغيرها كثير) فان روسيا واليابان هما الدولتان

غير الغربيتين اللتان تطلبتا في وقت مبكر على عقبة التخلف . وانك لتجد كثيرا من رجال السياسة يستلهمون هذين المثليين : مثل اليابان ومثل روسيا ومن الواضح ان الاتجاه الى الجمع بين (الاستغراب) (الصبغة الغربية) والاصالة المحلية ، بين الانفتاح والانغلاق ، هو من مقومات الحضارة . وانك لتجد ان اشكال العملية التاريخية — سواء كانت ممتدلة نسبيا أو وحشية بطريقة لاتطاق — تتوقف على عوامل كثيرة ، وتحدد بمزيج فريد من ظروف الزمان والمكان .

وليس في وسع العلم أن يضيف سوى شيء واحد الى هذا المزيج الا وهو فهم طبيعة العملية التاريخية .

مِكْيَافَلِي

تَجَارِبُهُ وَأَفْكَارُهُ

» ميخائيل «

« ان المبادئ الباقية الضرر ، والمنافية لصميم الاخلاق ،
التي قررها سكرتير جمهورية فلورنسا ، تتعارض مع كل الافكار
القومية ، فضلا عما كان لها من اثر سيء في هذه الافكار ،
بلا نزاع » .

ف . شليجيل

« يجب علينا أن نشكر ميكافلي ، وامثاله من الكتاب الذين
اوضحوا لنا بصراحة ودون مواربة ، المسلك المعتاد الذي يتبعه
الرجال في اعمالهم ، لا المسلك الذي يجب عليهم أن يتبعوه » .

ف . بيكون

يواجه الباحث صعوبات خاصة ، عندما يتصدى لتفسير فلسفة
التاريخ عند ميكافلي . ذلك ان مساهمة ميكافلي في تاريخ الفكر فريدة
في بابها ، وان كانت تركز على الثقافة التي امتازت بها النهضة الاوربية

١٠. الكاتب : ليونيد م . بَشكين

ولد فى ١٩٣٢ ، يقوم بدراسة العلوم التاريخية ، وكبير
المعاونين العلميين بمعهد التاريخ العام التابع لأكاديمية
العلوم السوفيتية فى موسكو له بعض المؤلفات من فلورنسا
فى العصور الوسطى ، والنهضة الإيطالية ، ومناهج البحث
فى التاريخ الثقافى ١٠

المترجم : أمين محمود الشرف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة ، وسابقا رئيس
مشروع الألف كتاب بوزارة التعليم

الحديثة . فهذه المساهمة تشكل الحد المنطقى التاريخى لتلك الثقافة ،
والنقطة الحرجة التى يتكشف عندها ما تتميز به من متناقضات . وهذا
أمر نادر الوجود بين المفكرين الذين امتازوا بالخلق والابداع فى عهد
النهضة خلال النصف الاول من القرن السادس عشر (١) .

بيد أن لهذا الموضوع وجها آخر ، هو ضن المؤرخين على مكيافى
بالاحترام التقليدى الذى تحظى به ثقافة النهضة ، بوجه عام . وهناك
أمثلة حديثة لهذا الإحتقار ، منها ما ذكره فرجيليو تيتونى فى كتابه
الموسوم «الفكر السياسى فى عهد البساروك» ، حيث يقول بلا تردد :
« أن مكيافى أظهر ميلا سقيما الى استخدام اشد الوسائل قسوة ،

(١) احتفل ١٩٧٧ بيوبيل مكيافى فى الاتحاد السوفيتى ، وذلك بإلقاء سلسلة من المحاضرات
العلمية عنه ، وبخاصة فى لندجراد ، فى إطار المجلس الأعلى للثقافة العالمية ، التابع لأكاديمية
العلوم السوفيتية .

وابعدھا عن روح الدين « . ويرى المؤلف فى مكياڤلى رائدا « المفكرين الخياليين المعاصرين » ، وينحى عليه باللائمة لاحتقاره كل الاخلاق التى تلقاها الناس بالقبول ، وميله الى استخدام الدولة لوسائل العنف ، واتجاهه الى تعميم الحكم بحيث يجعل من الواقعة الجزئية قضية كلية ، ثم يضيف : « من الطبيعى ان تمجد النظم الدكتاتورية من قدر مكياڤلى ، لانها ترى فيه ناصحا لا يبارى فى فن الحكم » . ومن العجيب ان الذين يرون فى آراء مكياڤلى نصائح قيمة للمجرمين يعتقدون هم انفسهم انه موهبة فذة « ، ولكن تيتونى نفسه يبخل عليه بهذا الوصف . وما كنا لنعير هذه الاهانة الصغيرة اى اهتمام لولا انها تتفق مع آراء فئة معينة من الناس ، ولولا ان تيتونى يوجه الى مكياڤلى اتهاما يعد بكل صراحة من الاخطاء الشائعة والتاريخ ، وهو اتهام مكياڤلى بانه من انصار « المذهب الارادى (القائل بقدرة الانسان - اذ اراد - على تغيير مجرى التاريخ) واتباع المنهج اللاتارىخى ، مع ان هذا الاتهام يشهد بان منهج تيتونى نفسه، منهج غير تاريخى .

وعند البحث فى موضوع مكياڤلى تواجهنا صعوبتان : اولاهما الصعوبة الناشئة عن الافكار الايدولوجية المعاصرة والراسخة فى الازهان، والثانية صعوبة البحث نفسه . والحق ان هذا الموضوع اللتنب امتحان عسير لفلسفة التاريخ . وما هى المشكلة بالضبط ؟ هل هى ان هذا الموضوع معاصر لنا ام انه من الموضوعات التى تفصلنا عنه مسافة كبيرة ؟ هل المشكلة هى الخطأ فى فهم كتاب « الامير » ام التناقض الذى ينطوى عليه هذا الكتاب ؟

الحق ان مشكلة تفسير حقيقة مكياڤلى لم تتكشف الا فى القرن العشرين ، وهى من هذا الوجه تعتبر من قضايا القرن العشرين . وتتجلى هذه المشكلة بوضوح عندما نطبق معاييرنا نحن على مكياڤلى ، مع اعترافنا بنسبية هذه المعايير ، وكذلك عندما نحاول - خلافا لتيتونى - ان نفهم كنه تفكيره بالدخول فى حوار واع معه (ومع النهضة) . وتتجلى اصالة الماضى وهيمته عندما نحاول ان ندخل افكارنا عليه ، لا لى نفرضا عليه ، بل لى نعتبرها التغيرات الاساسية التى تثبت هيمنة الثقافة البعيدة .

ومن سوء الحظ ان المؤرخين الذين يدافعون عن مكياڤلى يفعلون ذلك غالبا على المستوى الفكرى لناقديه ، فتراهم يؤكدون ان مكياڤلى كان واقفيا فى سياسته ، وانه استمد افكاره من التجربة ، لا من الافكار المأخوذة من الكتب ، ويشيرون الى وضوحه ومنهجه العلمى ، وبعبارة اخرى يطبقون الصور الحالية المألوفة على كاتب فى القرن السادس عشر ، ولكن دون تقديرها . وسأدرس هنا مدى الصواب والسداد فى هذه الآراء .

لو انك قرأت المراسلات التي دأوت (ابريل - اكتوبر ١٥١٢) بين مكياڤلى وفرنيسكو فيتورى ، سفير فلورنسا لدى الادارة البابوية ، عشية تأليف كتاب « الامير » ، لتبين لك ان مكياڤلى يبحث فيها بالتفصيل ، وبشفف شديد ، النتائج المحتملة للهدنة غير المتوقعة بين اسبانيا وفرنسا ، والظروف التي يمكن فى ظلها ان تستفيد ايطاليا من هذه الفرصة ، فتراه يعارض آراءه بأراء فيتورى ، ويحلل مزايا وعيوب الصلح الذى يقترحه هو والصلح الذى يقترحه فيتورى ، كان يقول :

« انك لا تريد ان يعود ملك فرنسا السىء الحظ فيدخل
« لباردى » من جديد ، ولكنى اريد ذلك » .

« اننى اتوقع ان يؤدى هذا الى اثاره متاعب كبيرة مع انجلترا » .

« اننى لا اود ان يشتبك البابا واسبانيا فى حرب » .

« لو كنت مكان البابا »

« ولكن اذا ابرم الصلح بالشروط التي ذكرتها » .

وهكذا ...

ويتضح من هذه المراسلات ان مكياڤلى يحرك الجيوش فى راسه ، ويجرى المفاوضات مع الدول الكبرى ، ويقوم القوى القائمة ، ويأخذ مكان الملوك فى رقعة الشطرنج السياسية فى اوربا . وقد يبدو هذا ضربا من اللغو والمزاح اذا لم نعرف اليوم ان الخطابات التي كتبت لفيتورى انما كتبها اعظم عبقرى سياسى فى القرن السادس عشر .

وعلى الرغم من ان اصدقاء مكياڤلى كانوا يقدرون تجاربه وذكاءه كل التقدير فانهم لم يدركوا ابعاد عبقريته السياسية .

وعلى الرغم من ان مكياڤلى كان هو المستشار الثانى لجمهورية فلورنسا ، وانه كان يتولى تحرير الوثائق الخاصة « بمجلس العشرة » ، وسافر فى كل انحاء البلاد فى مهام عسكرية وادارية ، وقام بالمهام الدبلوماسية التي اسندها اليه اولياء الامور فى فلورنسا ، فانه مع هذا كله لم يكن من بين الذين يقرون سياسة فلورنسا ، وكثيرا ما يبالغ الناس فى اهمية المنصب الذى تقلده « قرابة خمسة عشر عاما ، بيد انه كان يعيش فى خضم الاحداث ، طيلة هذه السنوات ، واظهر نشاطا خارقا ، واستطاع - برغم كل العوائق - ان يؤثر فى بعض الرجال من امثال بيرو سودرينى - حامل العلم - الذى كان يتولى البيت فى كثير من الامور ، ولما عادت اسرة دى مديتشى فى ١٥١٢ الى الحكم قررت نفي مكياڤلى ، وحظرت عليه مزاولة اى نشاط . ولكن ذهنه الوثاب الذى

كان ذهن سياسي محترف من معدن أصيل ، لم يستطع أن يكف عن العمل . لقد كاد ميكافلي يختنق بسبب حرمانه من المعلومات اليومية التي كان يحتاج إليها لكي يتفكك في أعماق نوايا الآخرين ، ويقلب الرأي في الأمور ، ويتنبأ بالمستقبل ، كما كان دأبه في الماضي . « سيدى السفير : اننى اكتب اليك استجابة لرغبتك ، وان كنت لا ادرى حقا ماذا اتحدث عنه . ولذلك فانى اطلب اليك - اذا تكرمت - أن تطلعن فى خطابك التالى على ما يجرى فى العالم ، وما يجرى حدوده وما يخشى وقوعه ، حتى يتسنى لى أن اكون عوناً لك فى عظام الأمور » ا هـ .

واذا تجاهلنا هذه الصفة النفسية الغالبة ، وإذا لم نفهم هذا التعطش الى العمل المفيد ، وإذا لم ندرك ان حياة ميكافلي كرجل بسيط كانت ضد مزاجه وطباعه ، وكانت عذاباً لفؤاده ، فلن نستطيع أن نفهم كتابه . وأقول بهذه المناسبة ان هذا الكتاب لم ينشر ولم يعرف فى حياته . وقد قدر لهذا الكتاب أن يطول عمره ، وأن يحل محل مؤلفه فى المشاركة فى شئون الدولة . وقد ألف ميكافلي كتاب « الأمير » خلال السنة الأولى لنفيه ، وكان عمره اذ ذاك أربعة وأربعين عاماً : « لو أنهم قراوه (يقصد جيوليانو دى مديشى ، رئيس جمهورية فلورنسا الجديد) لعلوا اننى لم اغمض عينى ولا ضيقت وقتى خلال الخمسة عشر عاماً التى وهبتها لشئون الدولة ، يجب على كل حاكم أن يكون فى خدمته رجل حنكته التجارب » ا هـ .

وكان ميكافلي قليل الكتابة قبل نفيه ، باستثناء الوف الخطابات الدبلوماسية بالطبع ، وبعض التقارير والمذكرات ، مثل « بيان عن التدابير التى اتخذتها جمهورية فلورنسا لتهدة بستويا » ، ومثل « بيان عن الطريقة التى اغتال بها دوق فالنتنوا غريمه فيتيلوزو فيتيلي » . ولذلك كان النفى هو الذى أرغم ميكافلي على التأليف . ويوضح لنا بكل بساطة فى مقدمة تمثليته الموسومة « ماندريك » - وهى أجمل كوميديا فى عصر النهضة الإيطالية - انه ألف هذه التمثيلية لانه لم يكن يدرى أين يوجه جهوده ، بعد أن حظر عليه أى عمل آخر . وكان فى وسعه أن يقول مثل ذلك فى مؤلفات أخرى مثل « بحث فى العقد الاول من حياة ليفى » ، وهو أهم أبحاثه النظرية ، ومثل « تاريخ فلورنسا » . ولا شك ان حكومة فلورنسا حرمت نفسها من أعظم رجل موهوب فى تاريخها كله ، ولكن الإنسانية كسبت بذلك مفكراً عظيماً . وأكبر الظن أن اسم ميكافلي ما كان ليجرى على لسان أحد ، لو أن مكابذ الاسقف ارونجهلى ، لم تسود هذا الاسم فى عين أسرة مديشى ، ولم تساعد على إطالة مدة نفيه .

ونقرأ فى الخطاب الشهير الذى وجهه الى فيتورى فى ١٠ ديسمبر ١٥١٣ ما نصه : « ان ذهنى أخذ يملؤه الصدا ، وقد وطنت نفسى على

غدرات الزمان الذى يطوح بى فى الحضيض . ولا أدري هل ينتهى به الامر الى الخجل مما صنعه بى « ا هـ . كلمات قوية ودرامية . ولكننا نقرأ فى صفحة أخرى هذه الكلمات البسيطة ، وان كانت أشد تأثيرا : « لا أستطيع أن أبقي على هذه الحال زمنا طويلا » . ونحن نعرف ما لم يعرفه هو عندما كتب هذه السطور ، وهو أنه كتب عليه أن يظل منفيا ١٤ سنة أخرى ، اى الى حين موته .

والسؤال الذى يطالنا فى هذا المقام هو : لماذا لم يفادر ميكافلى منفاه فى بلدة سان كشيانو التى لم يهتم به أحد فيها ، ولماذا لم يعرض خدماته على جهة أخرى ، بعيدا عن فلورنسا ؟ الجواب عن ذلك نجده فى الفصل الاخير من كتاب « الامير » ، الذى يعبر فيه عن مشاعره الوطنية وآلامه ، ففي هذا الفصل يقول انه لا يستطيع أن يرتزق من قلمه كما فعل ارييتينو ، كما لا يستطيع أن يطبق الإقامة بعيدا عن فلورنسا . يضاف الى ذلك انه على الرغم من جاذبية الحياة السياسية وما تحفل به من اسرار فان اهتمام ميكافلى بالسياسة لا يقوم على اسباب فنية محضة .

وقد دافع ميكافلى عن رايه بأنه يعتقد انه « خادم ايطاليا » : « ان خدمة ايطاليا سوف تكون أحب الاشياء الى نفسى ، لاني رجل اميل الى الهدوء ، واشغل وقتى بالاسترسال فى اللذات والاهواء ، ولكن أحب اللذات الى ، وأعظمها عندي ، هي اسعاد مدبنتى . اننى أحب كل مواطنيها ، وقوانينها ، وعاداتها وجدرانها ، ومنازلها ، وشوارعها ، وكنائسها ، وقرائها ، وما من شيء ينقص على حياتي سوى ان اراها تعاني الحرمان » ا هـ . ان هذه الكلمات ليست كلمات ميكافلى ، فهذه الفقرة منقولة من خطاب ارسله فرنسيسكو فيتورى الى ميكافلى ، ولكن أسلوبها يشبه أسلوب ميكافلى ، فيما عدا قوله انه يعمل الى الهدوء ، فهذا الوصف أبعد الاشياء عن طباع ميكافلى . وكانت وطنية ميكافلى ذات طابع اقليمى اقل من وطنية فيتورى التى عبر عنها فى هذه الكلمات . ذلك ان ميكافلى فى علاقته مع مواطنيه كان أشبه بدانتى منه بفيتورى . كان ميكافلى يعبر عن مشاعره الوطنية بلهجة تختلف عن لهجة فيتورى ، لهجة تشوبها المرارة والسخرية ، مع روح الدعابة التى اشتهرت بها فلورنسا . ففي خطابه الى فرنسيسكو جوتشيا ردينى المؤرخ فى ١٧ مايو ١٥٢١ يبدأ حديثه بقوله : « كنت جالسا فى زنزانتي أتأمل غرابية هذا العالم حين وصل رسوئك . وكنت أفكر فى واعظ فلورنسا يكون على مزاجي ، اى واعظا احبه . ذلك اننى رجل ثائر فى هذا الامر ، كما هو حالى فى جميع آرائى . وانا أبذل جهدى لكى لا تفوتنى فرصة دون أن اخدم جمهوريتى ما استطعت الى ذلك سبيلا ، ان لم يكن ذلك بالفعل اقل من أن يكون بالقول ، وان لم يكن بالعبارة فلا اقل من أن يكون بالإشارة . اننى لا اتوى ان احرما من نصائحي التى هى من حقها ،

ولا أخفى عليك اننى سوف اخالف مرة أخرى آراء مواطنى فى ذلك ، كما سبق أن فعلت فى أشياء كثيرة . انهم يريدون واعظا يهديهم الى « الجنة » ، ولكنى أريد واعظا يهديهم الى « الشيطان » . انهم يريدون رجلا عاقلا وزنيا ، ولكنى أريد رجلا أشد جنونا من « بونزو » ، وأكثر دهاء من « سافونارولا » ، وأشد نفاقا من الاخ « البرتو » ، لاني أرى أنه من الاجدر فى زماننا العجيب أن نجد واعظا يجمع فى شخصه كل هذه الصفات ، وأنا اعتقد أن الطريق الصحيح الموصل الى الفردوس هو اتباع هذه النصيحة « اعرف الطريق الموصل الى جهنم ، حتى يتسنى لك أن تتجنبه » ١ هـ : ألا ترى فى هذا الكلام ضربا من السخرية ؟ بلى ، ولكننا سخرية لا يصعب فهمها : ذلك أن مكياڤلى يريد أن يعلمنا أن القدر والخيانة والنفاق أمر لا يمكن تجنبه فى السياسة ، بيد أنه يعبر عن آرائه بصراحة تملأ القلب رعبا . وكان وجه مكياڤلى لا يخلو من امارات السخرية والتهكم ، وكان لا يعرف اللف والدوران فى حديثه ، ولا يجيد الاساليب الدبلوماسية المتوتية ، ولا يعرف قواعد السلوك المتبعة فى بلاط الملوك . وكان يمتاز بكرامته ، دون أن يابه لما يقوله الناس ، ولقد دفع الثمن غالبا من اجل ذلك . فعلى الرغم من السنوات التى قضاها فى خدمة فلورنسا لم يجمع لنفسه ثروة ، وعلى الرغم من نصالحه النظرية المدهشة للتخلص من المآزق والازمات كان ييؤ دائما بالخيبة والخسران . وعندما انهار حكم اسرة مديتشى فى ١٥٢٧ استطاع أن يعود الى فلورنسا فى النهاية ، وكانت سنة ٥٨ عاما ، أى قبل وفاته بيضعة أسابيع ، فطالب بالعودة الى المنصب الذى كان يتولاه فى شبابه ، ولكن « المجلس الاعظم » رفض طلبه بأغلبية ٥٥ صوتا ضد ١٢ صوتا .

وهكذا كانت التجربة السياسية هى التى املت كتاب « الامير » ، كما كانت الدعامة التى يرتكز عليها . وفى هذا الكتاب ، كما فى كتبه جميعا ، يتحدث مكياڤلى بلسان التجربة ، ويفكر ويتصح على أساس تجاربه الخاصة . ترى ما هى عناصر هذه التجربة ؟ الجواب موجود فى الصفحة الاولى من كتابه « فهمى لاعمال كبار الرجال ، وخبرتى الطويلة بالأحداث المعاصرة ، والدراسة الدائبة لآحوال العالم القديم (ص ٢٩) . وبعبارة أخرى : هذه الاعمال التى أشار إليها يمكن أن تكون أعمال هاتيبال ، كما يمكن أن تكون أعمال سيسارى بورجيا (١) ، والأحداث المشار إليها يمكن أن تكون ما حدث بالامس ، أو ما حدث منذ ١٥٠٠ عام ، ويمكن أن يكون قد شاهدتها أو قرأ عنها فى كتاب ليفى (مؤرخ روماني) . كل ذلك عنده على حد سواء ، إذ كان مكياڤلى — ككل رجال عصره —

(١) (ج . ١٤٧٦ — ١٥٠٧) نيبيل إيطالى جشع وشره فى جمع المال . اشتهر بتدبير المكائيد والدسائس ، وارتكب جرائم القتل . (المترجم) .

لا يرى فرقا بين ذلك كله ، اللهم الا ان : « الفضيلة سادت حينئذ ، ولكن الرذيلة تسود الآن » . وهذا أمر واضح ووضوح النهار .

وبعد ان قررنا ان تفكير مكياڤلى يستند الى التجربة يجب ان نضيف بعض التحفظات الهامة التى تكشف عن الطابع المتناقض لهذه التجربة ، اذا نظرنا اليها فى ضوء الماضى .

وكثيرا ما يصور الباحثون مكياڤلى بأنه الرجل الذى هدم النظرية الانسانية الى العالم ، الخاصة بالقرون الخامس عشر . بيد اننا نقول ان اسلوب مكياڤلى فى التفكير ، وفى اتجاهاته العامة والعميقة ، يظل - برغم كل شئ - محصورا فى اطار النزعة الانسانية التى امتازت بها النهضة . وهذا هو الذى يفسر لنا انه لم يخطر بباله قط وجود تعارض بين التجربة المباشرة للسياسى والتجربة التأملية للمؤرخ ، او - على الاقل - وجود فرق بينهما ، وكان التعارض فى حياته هو مختلفا ، بين حياة « منشطة » اضاعها فى اللهو الرخيص بحانات البلاد وحياة « سامية » شملت المشاركة فى الشئون العامة كما شملت الاكباب على مطالعة امهات الكتب الرومانية القديمة : « متى ارخى الليل سدوله قصدت منزلى ، وتوجهت الى مكتبى . ومتى عبرت اسكفة الباب خلعت اسمالى اللوثة بالطين والوحل ، وارتديت الثياب الملكية الفاخرة . وبعد ان اتدثر باحسن الثياب ادخل قصور العظماء من رجال العصر القديم ، فيستقبلونى بكل الحب والوداد ، واتناول ذلك الغذاء الذى خصصت به وحدى ، والذى ولدت من اجله . وهنا اتجاذب معهم اطراف الحديث دون عناء ، فاسألهم عن اسباب اعمالهم ، وبجيوبونى بكل لطف وادب ، واطل معهم اربع ساعات دون ان اشعر بأقل ضيق . اننى انسى معهم متاعبى ، ولا اشعر بالفقر ، بل لا أخشى الموت . لقد وهبت حياتى كلها لهم » اهـ .

وجدير بالذكر ان مؤلف « الامير » لا يلتمس فى التجربة الشخصيات المثالية من رجال العصر القديم فحسب (واتباعا لهذه النماذج حول شخصية كستر ومشيو كسترا كانى او شخصية سيسارى بورجيسا الى شخصيات مثالية ، وجعل منها امثلة « للامير الحكيم ») . بسل التمس فيها أيضا بعض الصفات التى تعد مثالية ومعقولة على الدوام . ومن هنا باتى اسلوبه الحافل بالحكم والاقتوال الماثورة . وهذه الميزة ليست وفقا عليه وحده ، بل يمكن ان نجدها فى غيره اذا قارنا بينه وبين ليوناردو دى فنسى من حيث التفكير والاسلوب . واذا تأملنا الاقوال الماثورة فى كتاب « الامير » قوله : « من كان له جند اقوياء فله اصدقاء اوفياء » ، وقوله : « لقد انتصر كل الانبياء المسلحين ، اما العزل فقد باعوا بالفشل » ، وجدنا انها تنطوى على الاعتقاد بان أى موقف سياسى يمكن تقديره ابتداء اذا عرفنا كنه الطبيعة البشرية . وكتاب « الامير » هو مرشد للحياة

السياسية ، ومبنى على « الأمثلة » النموذجية التي يمكن ان نستخلص منها « قواعد عقلانية » . وهو لذلك قريب فى نوعه من أبحاث ليسون باتستا ، أو ليوناردو فى فن التصوير .

وتجربة مكياڤلى مشبعة بالأفكار الانسانية والعقلانية السديدة . وعندما لا يستطيع رجل النهضة التمييز بينها فانه تنتابه الحيرة ويشعر بالاسى .

ومن أمثلة ذلك ان طرنسيسكو فيتورى كتب خطابا الى مكياڤلى يقول فيه : « صديقى العزيز ، على الرغم من انه يقلب على ظنى فى معظم الاحيان ان الاحداث تجرى على خلاف كل ما يقوله العقل ، وانه من الفباء ان نتحدث عنها أو نفكر فيها أو نتجادل حولها ، فان الانسان السذى اعتاد هذه الاحكام والآراء طوال . { علما لا يستطيع ان يضع باختياره حدا لهذه العادة ، ثم يولى وجهه شطر عادات وافكار جديدة . وهذا هو السبب فى اننى احب ان اكون بجوارك لارى : هل من الممكن اصلاح هذا العالم أو جزء منه على الأقل . وهذا امر يبدو لى عسيرا جدا حتى فى مجال التخيل والتصور ، واعتبره مستحيلا تماما اذا اريد تنفيذه بصورة مباشرة » . وفى ٩ ابريل ١٥١٣ ، وقبيل تأليف « الامير » ، اجابه مكياڤلى الواقع انه كان جوابا لخطاب سابق ردده فيه فيتورى الشكرى نفسها

قال : « كل الافكار والحسابات تنهار . اذا كنت تكره الان ان تتحدث عن الحوادث ، اعتقادا منك انها تجرى فى اغلب الاحيان مناقضة لاحكام المنطق ، ومخالفة لكل التوقعات ، فانت على صواب ، لان هذا نفسه يحدث معى . بيد انى اجد من الاسهل ان اقول ذلك لك من ان اخلص راسى من الأوهام . ذلك ان « الحظ » كتب على ان لا افهم شيئا من صناعة الحرير أو صناعة الصوف ، وان لا افهم شيئا من الأرباح أو الخسائر ، وكتب على ان لا اجيد الحديث الا عن الدولة ، فاما ان اتحدث عنها ، واما ان اكف لسانى عن الكلام » اه .

وفى وسعنا ان نميز فى الكتاب بين الشك التاريخى من جهة والأوهام من جهة أخرى ، بين اليأس من جهة والأمل من جهة أخرى نستطيع ان نرى بسهولة ان الرجل السياسى (كائى رجل من رجال الاعمال وان لم يكن ذلك بشكل واضح) لا يستطيع ان يبنى حساباته على الأمور المأمولة ، ضاربا عرض الحائط بالأمر الواقع ، كما لا يستطيع ان يتمسك بالواقع وحده ، لانه اذا فعل ذلك لم يصبح فى كلتا الحالتين رجلا سياسيا بمعنى الكلمة . ومن دواعى الأسف ان محاولة التسوفيق بين هاتين الضرورتين أمر عسير المثال ، كما اذا حاولت ان تمسك القنفذ بيدك . ذلك ان اشواك المتناقضات تواجهك عند كل نقطة . بيد ان هذا التفسير تفسير اولى محض ، لانه يفتقر الى البعد التاريخى . وقد حاولت اجيال

عديدة من العلماء أن تفهم كيف استطاع ميكافلي - ذلك المؤلف الهادئ - أن يقول أن الإطاليين أصبحوا بعد أن فتت السيطرة الأجنبية في عضدهم على اعتمادهم لأن يلتفتوا حول « أمير جديد » متى رفع علم الثورة . كيف استطاع هذا المؤلف الذي يحكم العقل « ببرود » ، ويحتقر الاسترسال وراء العواطف ، أن يلجأ الى استخدام مثل هذه العبارات الملتبسة . صحيح أن البرود العاطفي المنسوب الى ميكافلي هو محض اختلاف نبذ الباحثون منذ زمن طويل ، ولكننا نقول في الوقت نفسه : هل من المعقول أن تصدر مثل هذه الاوهام السياسية والمشروعات الخيالية . . عن ميكافلي ؟

ولكى نفهم ذلك يجب أن نبدأ بالقول بأنه اذا كان اهتمام ميكافلي منصباً على الناحية العملية فإنه كان يميل أيضاً الى الناحية النظرية ، وقد ساعدته مراسلاته مع فيتوري التي أبدى فيها تقديره القنصلية للشؤون الجارية على التحقق من صحة الصيغ النظرية في كتاب « الأمير » . ولذلك وجب عليه أولاً عند تطلعه في أخلاق فرد نيباد الأرجوني أن يميظ اللثام عن كنه الطبيعة البشرية والتاريخ العالمي . وفي هذا يفرق ميكافلي بكل وضوح بين مستوى كل من هذين المرسلين (فيتوري وفرديناند) مع تقاربهما في الروح ، فأحدهما دقيق غامض لا يسبر غوره وموهوب ، والآخر الممي يثير الإعجاب . وما قلناه من أن ميكافلي اشتغل بالعمل الأدبي كبديل من العمل السياسي ليس صحيحاً على إطلاقه ، إذ أن الواقع أن ميكافلي كان شديد الاهتمام فوق كل شيء بمجرى الحوادث وبالاختصار كان كل شيء عنده يقترن بالسياسة المشاركة في الأحداث ، وملاحظة الأمور عن بعد ، والتأمل والتفكير فيها ، ومع ذلك فإن هذا التكامل حمل في ثناياه بعض المتناقضات « ذلك أن الممارسة والحاجة الى العمل بتكاملهما مع النظرية أحدثا شيئاً من الارتباط الوثيق ، بل كانت النظرية تدخل في حوار مع نفسها ، وكان فكر ميكافلي يبدو على السطح جافاً ، كالصورة الزيتية الفلورنسية ، ولكن تحت السطح كان ثمة شيء من الارتباط الوعيق ، ففي رأس ميكافلي لم تعد « الممارسة والتطبيق » في حوار مع النظرية ، بل كانت النظرية تدخل في حوار مع نفسها ، وكان فكر ميكافلي يبدو على السطح جافاً ، كالصورة الزيتية الفلورنسية ، ولكن تحت السطح كان ثمة شيء يصعب إدراكه ، شيء أشبه بالقرع الممي .

وكان ميكافلي يقيس عصره والعصر القديم بمقياس واحد ، لأن التاريخ في نظره كان كله مظهراً للطبيعة البشرية . ولم يعترف (أو لم يكن قد اعترف بعد) بمبادئ أخرى تسيّر حركة التاريخ (كمبدأ العناية الإلهية ، أو المبدأ الميتافيزيقي ، أو أي مبدأ خارجي موضوعي آخر) . وهذا هو السبب في أنه حين حاول في تفسيره لبوليبيوس وأرسطو أن يستخلص شيئاً من المنطق الطبيعي لأشكال الحكومات المتعاقبة ، أو أطوار

الحوادث التاريخية المتناوبة ما بين ارتفاع وانخفاض ورقى وانحطاط ،
أو عندما عزا التقلبات التاريخية الدائمة الى تلقائية عضوية لا يمكن معرفتها
عندما حاول ذلك كله بقى العنصر الأساسي المسير للتاريخ فى كل الأحوال
هو البواعث الإنسانية وأعمال الرجال .

وتبدو القوانين التاريخية - إذا جاز استخدام هذه العبارة -
كمجموعة من الحكم الأخلاقية . والحق أن نظرية ميكافلى قلما تشبه النظرية
بالمعنى المفهوم . ومثل ذلك يصدق على الممارسة والتطبيق .

يقول ميكافلى : اننا نجد الاهواء والعواطف هى هى ، والرغبات
والشهوات هى هى ، فى كل الشعوب ، وكل الرجال ، وفى كل العصور .
(١ ، ٢٩) ، كما أن قواعد اللعبة لا تتغير . « ان العالم ظل على الدوام
على ما هو عليه ، يتصارع فيه الخير والشر دائما (٢) ، المقدمة) . وتفضى
طبيعة فلسفة ميكافلى حتما الى « تقليد » النماذج فى الماضى البعيد ،
والعصر الحديث : « يجب على الأمير أن يقرأ التاريخ ، ويدرس أعمال
الرجال ، ليرى كيف تصرفوا فى الحرب ، ويكتشف الأسباب التى أدت
الى انتصاراتهم والأسباب التى أدت الى هزائمهم ، حتى يتسنى له أن يقلد
الأولى ، ويتجنب الأخيرة . ان تأكيد الأفعال (يقرأ ، يدرس ، يرى ،
يكتشف ، يقلد ، يتجنب ، هو أسلوب ميكافلى . وفى مقابل ذلك نجد أن
فكرة التقليد المقتبسة من العصر القديم تتفق مع فكرة المؤرخين الإنسانيين
من رجال النهضة . على ان ميكافلى يضيف عليها تفسيراً خاصاً .

وفكرة التقليد هذه فكرة جوهرية ، وان بدت متعارضة مع فكرة
الإرادة الخلاقة المهيمنة التى ظهرت فى عصر النهضة . ولكن دعنا ننظر ماذا
كتب ميكافلى فى الخطاب الذى أرسله الى فرنيسكو جوتشياردوينى فى
١٧ مايو ١٥٢٦ ، قال : « لا تركن بعد اليوم الى أرجاء البت فى الأمور
طمعاً فى كسب الوقت . لا تعمل على « الحظ » أو الزمن ، فلا شيء يتكرر
مع مرور الزمن ، والحظ قلب لا يعتمد عليه » . ويقول فى موطن آخر :
« كل عصر شبيه بما سبقه ، ولكن بأسلوبه الخاص (٢ - ٣) » وبعبارة
أخرى نقول هل يؤخذ من هاتين الفقرتين أن التاريخ يعيد نفسه ولا يعيد
نفسه ؟ على ان ميكافلى رجل منطقي بطريقته الخاصة . . ويبان ذلك أنه
يقول ان المشكلة هى ان الطبيعة البشرية - ككل الطبايع - متغيرة ، ومن
المستحيل أن يسير الإنسان على درب الآخرين تماماً ، أو يقلد نماذجهم
القوية ، أو يحاكي ما يتصفون به من جرأة وبسالة ولذلك لا يمكن أن يكون
التقليد حرفياً أو كلياً ، ولكن يجب أن يكون هناك معيار نهتدى به . وليست
أقل من الطبيعة البشرية تغيراً وتنوعاً سلسلة الظروف التى يسميها ميكافلى
« صفة الزمن » . فهو يرى أن الجوهر الثابت غير المتغير عبارة عن عدد من
الحوادث المختلفة (١ ، المقدمة) ، وأن الطبيعة البشرية تختلف باختلاف

الزمان والمكان ، وعالم التاريخ يتغير بكل ما ينطوي عليه من فروق دقيقة في اطار عموميته وعالميته . واطار العمومية والعالمية هو الذي يضمن على التاريخ صفة الوحدة والدوام التي بدونها لا يستطيع الناس ان يتعلموا من دروس التاريخ ، ويستفيدوا من عبره . بيد ان اهتمام النهضة الرئيسية تحول من الاطار الى المحتويات التي يضمها الاطار . ويرد ميكافلي كل حادثة مادية الى معيار الطبيعة البشرية والتاريخ . ولكن هذا المعيار ليس معيارا كليا ، فهو ليس فوق التاريخ ، ولا امام التاريخ ، وانما هو التاريخ نفسه ذو الطابع المتغير والتنوع . وهذا التغير والتنوع يجعلنا نرى ان المعيار يولد من جديد في كل مرة ، وان الحاضر يصادم الماضي ، مما يفسر لنا السبب في صعوبة ادراك المعيار في القضية التي نواجهها ، ولكن فن السياسة يكمن في هذا بالضبط .

ويبدو ان هناك مساحة معينة يتحرك فيها تفكير ميكافلي ، بين المثال او المعيار العام ، والأمثلة الخاصة المتغيرة . ويرى ميكافلي ان الاحتمال ، والتغير ، والتنوع ، التي تمتاز بها القضايا الجزئية والخاصة هي المعيار العام للطبيعة . وبذلك تنعكس العلاقة بين العام والخاص ، اذ ترجع « القواعد العقلانية » العامة الى القضايا الخاصة . وخلاصة القول ان العام في نظر ميكافلي هو تنوع الخاص وتغيره . وهكذا نجد انفسنا امام فلسفة تاريخية في عصر النهضة تختلف عن فلسفة القرون الوسطى القائلة بفكرة الذات القدسة التي تتجلى دائما بصورة متشابهة ، وليس الأفراد والمحسوسات سوى اقنعة لها . اما ميكافلي فيرى ان التاريخ لا يحدث من تلقاء نفسه ، كما لا يرجع الى الارادة الالهية اطلاقا ، وهو في نظره ليس نهرا يجري من نقطة الى أخرى ، وانما هو أشبه ببحر تهيج الرياح والتيارات ، فهو دائما بحر واحد ، وهو دائما بحر متغير .

وتتفق نظرية ميكافلي مع نظرية الفن في عصر النهضة ، اذ نجد هذا نفسه عند ليوناردو دي فنشي الذي تتناقض اقواله في اغلب الاحيان . ويتجلى وجه الشبه بين تفكير ميكافلي وفن النهضة الحديثة في ربطه بين المثل الأعلى والمثل الحقيقي ، بين المعيار الثابت والتغير الطارئ . وهنا تظهر شخصية ميكافلي بوجه عام كرجل من رجال النهضة .

ولكن دعنا نوجع الى موضوع التغير والتنوع . يقول ميكافلي : « انني اعتقد ان الطبيعة اعطت الناس اخلاقا واهواء مختلفة ، كما اعطتهم وجوها مختلفة ، ولذلك يتصرف كل انسان طبقا لاهلاقه واهوائه . ومن ناحية أخرى لما كانت الأزمان تتغير ، والظروف تختلف ، فانها تتفق أو لا تتفق مع رغبات الناس . ومن هنا كان السعيد من يتفق سلوكه مع طبيعة الزمن ، والشقي من لا تتفق أعماله مع الزمن أو الظروف . ولذلك يحدث ان رجلين يختلفان في سلوكهما

قد ينتهيان الى نتيجة واحدة ، لأن كلا منهما استطاع ان ياخذ الامور كما بدت له ، ومعلوم ان الامور متعددة الأنواع كتمدد الولايات والدول . ولكن لما كانت الأزمان والظروف تتغير في أغلب الأحيان ، برمتها أو بتفاصيلها ، وكان الناس لا يغيرون أهواءهم وسلوكهم ، فان الحظ يبتسم أحيانا ويمسح أحيانا في وجه الرجل الواحد (نبذة من خطاب الى بيرو سوريي ، انظر ٢٥) . هذا هو رأى مكياڤلى الاساسى في اسباب النجاح والفشل في السياسة ، وكثيرا ما يردد هذا الرأى مع تفصيلات عديدة (راجع - مثلا - المثال ٣ - ٩) . فالنتيجة التاريخية توجد دائما عند ملتقى نمط السلوك مع نظام الأشياء . وهذا الأمر الأخير متغير ، في حين ان الاول ثابت ، لانه يتفق مع اخلاق الفرد : اذ ان سلوك الإنسان لا ينفصل عن صفاته الفطرية ، ولا قدرة له على تغيير ما بنفسه . يقول مكياڤلى : « اذا غير المرء اخلاقه طبقا لمتعضيات الزمن والظروف فان حظه لن يتغير (ص ١٣٢) . » . والحق ان الشخص الذى اولى من الحكمة ما يجعله يعرف طبيعة الأزمنة والظروف يجد الحظ دائما موابيا له ، او يستطيع ان يدرا عن نفسه سوء الحظ ، وفي هذه الحالة يصدق المثل القائل « ان الرجل الحكيم يسيطر على النجوم والقدر » . ولكن لما كان الناس يتصرفون اولا بقصر النظر ، وثانيا بمجزهم عن السيطرة على الطبيعة ، فان الحظ لا يكون ثابتا على حال واحدة ، بل يقود الإنسان حيث يشاء ، ويلقى به دائما تحت قدميه (نبذة من نفس الخطاب المرسلى الى سودورنى : انظر ٢٤)

عظيم ، ولكننا نقول من جهة أخرى ان كتاب « الأمير » قد ألف عبثا ، لانه ما من انسان يستطيع ان يفعل شيئا ، لمجزه عن التصرف طبقا لمتعضيات الظروف . وما من امير حكيم يستطيع ان يفعل ذلك ، لان « مثل هؤلاء الامراء الحكماء غير موجودين » . بيد انه - على الرغم من هذا التناقض - لم يكن مكياڤلى « جبريا » . (يقول بالجبر ويؤمن بالقضاء والقدر) ، بل - على العكس - نراه في كل فصل يبين الطريق الصحيح لممارسة الانسان حرية الاختيار بعرونة ، وتغيير لونه السياسى ووسائله السياسية ، فيقول انه في موقف معين يحسن تقليد انسانية ماركوس أوريليوس ، وفي موقف آخر يحسن تقليد شراسة سبتيموس سيفروس . يجب على الأمير الحكيم ان « يغير طباعه طبقا لما تمليه الظروف (ص ١٠١) . » ولذلك فلن- أمراءنا الذين استتب لهم الأمر سنوات عديدة- يجب ان لا يلوموا الحظ على ما متوا به من خسائر ، وانما اللوم يقع على كسلهم وتوانهم ، لانهم لم يتصوروا قط حين كانت الأحوال هادئة ان الامور قد تتغير (وهذا من الميوب الشائعة بين الناس) ، فهم لا يتوقعون هبوب العاصفة عندما يكون البحر هادئا » (ص ١٢٩) ، واذا كان الأمر كذلك فلماذا تلوم الامراء الذين يفشلون ؟

كيف نوفق بين هذه المتناقضات ؟ اذا لم يكن هناك من الرجال من اوتي من الحكمة بحيث يتكيف مع الاحداث المتغيرة ، فكيف يستطيع الأمير الحكيم ان يغير طباعه طبقا لما تمليه الظروف ؟ لقد اذجبت الى مكياڤلى كلمات المدح كما وجهت اليه كلمات القذح ، ولكن الناس مجمعون على أنه وهب « منطقا قاسيا » وطائفة منظمة من الافكار . ولكن يبدو لنا من الناحية المنطقية المحضة ان القول بالاحتمية الطبيعية والقول بقسرة الانسان على السيطرة على الحظ لا يتفقان ، بل هما على طرفى نقيض .

ولناخذ على سبيل المثال الفقرة الاخيرة من الفصل (٢٥) من كتاب « الأمير » . فمن الناحية المنطقية نجد ان الجملة الاولى تتناقض مع الجملة الثانية . تأمل قوله : « ونخلص من ذلك الى انه لما كان الحظ قلبا ، فى حين ان الناس يابون ان يضيروا طباعهم واخلاقهم ، فانهم لن يفلحوا الا متى كان الحظ على وفاق مع السياسة . واذا حدث صدام بينهما فلا بد ان يفشلوا . اننى اقول بكل قوة اننى افضل ان يكون المرء مشهورا على ان يكون حذرا ، لان الحظ امرأة ، اذا اريد اخضاعها وجب ضربها وقهرها (ص ١٣٣) ، ففى الجملة الاولى ما يدل على الارادة ، وهى من الفضائل التى نادت بها النهضة . يقول فى ذلك مكياڤلى : « ان اسلم وسائل الدفاع وابقاها اثرا هى المبنية على الاعمال والجهود التى يبذلها الانسان من تلقاء نفسه (ص ١٢٩) . ولكن أين هو المنطق فى كل ذلك ؟

هل راي مكياڤلى مشكلة فى ذلك ؟ لاشك انه رآها اذا اخذنا بما جاء فى الفصل ٢٥ . ولكنه هو وحده لا يرى فى ذلك اى تناقض منطقى . ولكى نفهم طريقة التفكير عند مكياڤلى يجب ان ننظر كيف صاغ هو المشكلة وكيف حلها ، قال : « ان الله لا يريد ان يستأثر بفعل كل شيء بنفسه ، وينزع منا حرية الارادة والاختيار ، ويحرمننا من الشرف الذى يجب ان ينسب الينا » . (ص ١٣٥) . وهذا يعنى ان « الحظ يسيطر على نصف الاشياء التى نفعلها ، تاركا النصف الآخر لنسيطر عليه نحن بانفسنا » (ص ١٣٠) . وفى توضيح هذين النصفين يكمن التناقض بين الطبيعة الاحتمية التى لا تتغير والتحدى الفردى ، بين المعيار المثالى والتجربة العملية . وفى هذا التناقض تكمن الرغبة العارمة فى السيطرة على مجرى التاريخ ، والمأساة المرتبة على ذلك .

يبد انه اذا كان مفهوم النظرية والتطبيق عند مكياڤلى لا يتفق مع مفهومنا نحن فربما لم يكن هناك مبرر لاتهامه بأنه رجل غير منطقى ، لانه ربما فهم معنى مختلفا عن فهمنا للكلمات التى نستخدمها ، وربما كان يسترشد بمنطق آخر غير منطقنا ، منطق المحتوى والمضمون ، الذى امتازت به ثقافة النهضة .

وفى الفصل ١٥ نجد هذه العبارة الشهيرة : « رأيت من المناسب أن أعرض الأشياء كما تتمثل فى الحقيقة والواقع ، لا كما يتخيلها الناس (ص ٩٠) . لا نزاع فى أنه بدون هذا التقابل والتعارض لا يكون ميكافلى هو ميكافلى . ولكى يتسنى لنا أن نفهم شيئا من كتابه يجب أن نبدأ بهذه العبارة ، ولكن ماذا تعنى بالضبط ؟ ما هو الحد الذى يقف عنده رفضه الجريء للتحدث عن الجمهوريات والإمارات الخيالية التى يحلم بها الناس والتي لم يكن لها وجود قط فى الحقيقة والواقع ، لكى يشغل نفسه بالسياسة الواقعية ؟ الحق أن التعارض بين « كيف يجب أن يعيش الإنسان » وبين « كيف يعيش الإنسان بالفعل » (أى بين ما يجب أن يكون وما هو كائن) هو الشيء المحيى الجديد الذى جاء به ميكافلى ، وطريقة التفكير العلمى التى امتازت بها أوروبا الجديدة . بيد أنه يجب أن ألا يعزب عن البال أننا أمام كاتب من كتاب النهضة ، وراه بلا شك عدة أجيال من « رجال الأعمال » الواقعيين فى فلورنسا ، ولا لئىء غير ذلك . ثم أن عبارة « الأشياء كما هى فى الحقيقة والواقع هى دائما صورة معينة للحقيقة الواقعة . ولقد كان ميكافلى من الرجال الذين قوضوا دعائم الثقافة الدينية والاقطاعية فى العصور الوسطى ، ولكن من الحظر أن ننسب الى كتابه التحطيل الشفاف أسلوبا من التفكير لم يظهر الا بعده بزمان متأخر ، أى بعد عصر النهضة ، وربما يعزى الى النهضة ، ولكنه ظهر فى نهايتها .

وقد ذهب دى سانكتيس الكبير الى أن ميكافلى أضفى الى السياسة طابعا عقلانيا عميقا ، وقال أن الميكافيلية هى « علم وطريقة » وأوجد - لأول مرة فيما يظهر - رابطة بين ميكافلى وجاليليو ، هى رابطة « الدراسة الوضعية » . وتابعة على هذا الرأى ل. أولشكى فى كتابه « ميكافلى : الحكيم » . وقال : أرست كاسيريه فى ١٩٤٤ أن ميكافلى « حل الحركة السياسية بالروح التى حل بها جاليليو الحركة الطبيعية » . وربما انطوى هذا القول على شيء من المغالاة . ويمكننا أن نضيف الى ذلك أفكار النائد الإيطالى الشهير لويجى فيربو الذى نظم ميكافلى مع « اخوته الروحانيين » برونيليشى وسنجالو وليوناردو فى سلك واحد ، وقال انهم اصحاب دراسة منهجية ، وتفكير واحد ، وطريقة دقيقة » .

ومن تلك النقطة الى مولد العلم الحديث اتخذت خطوات قليلة . ذلك أن مئة سنة فقط فصلت بين ميكافلى وبين اثنين بشرا لأول مرة « بالمنهج العلمى الصحيح » هما جاليليو وديكارت . وليس ثمة من شك فى وجود رابطة وراثية بين ميكافلى وهذين الرجلين ، كما كانت هناك رابطة بينه وبين ليوناردو ، ومع ذلك فإن هناك فاصلا تاريخيا بين بداية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، ذلك أنه على الرغم من وجود تراث مشترك بين ثقافتهما فإن هاتين الثقافتين كانتا من نوع

آخر . واذا طبقنا المنهج العلمى الدقيق عليهما وجدنا أن منهج ميكافلى العلمى مجازى الى حد كبير ، أما اذا اعتبرناه منهجا علميا بمعنى الكلمة فان ذلك يكون خطأ تاريخيا .

وقد سبق أن رأينا ماذا يفهم ميكافلى من عبارة « الأشياء كما هى فى الحقيقة والواقع » . أنه يفهم منها « الطبيعة » ، وتقليد الطبيعة ، وثبات الأهواء والنوازع البشرية ، وتقلب الحظ ، ومشاهير القدماء ، ودوق دى فالنتنو - ذلك « الأمير الحكيم » الذى عرفه من خلال قراءته لتاريخ ليفى والأمير الحكيم الجليل الذى يضارع فى بطولته فورس ، وثيسوس ، وموسى . والحقيقة كما يفهمها ميكافلى مشدودة بحبل وثيق بين المثل الأعلى والواقع ، بين المعيار العام والحالة الخاصة . وهذا الارتباط الوثيق يبلغ ذروته فى الرجل البطل . على أن منطق ميكافلى هو « القواعد العقلانية » التى تنطبق فى الواقع والحقيقة ، وهى القواعد التى بحث عنها المصورون والعلماء الانسانيون (المألون بالطبيعة الانسانية) فى عصر النهضة ، أنها هى المنطق الذى رآه ميكافلى ولم يره جاليليو . أما الافكار « الخيالية » ودنيا المال وعالم الفضيلة - كما نقول نحن فى العصر الحاضر - فهى افكار غير مبنية على « التجربة » ولا على « العقل » ، ولذلك تتناقض مع صورة المثل الأعلى التى تتمثل فى « الأمير » .

وفى ٢١ يناير ١٥١٥ كتب ميكافلى الى صديقه فيتورى : « صديقى المحترم » :

« لشد ما يدهش كل من اتبع له أن يقرأ خطاباتنا حين يرى ما فيها من التباين . فهو اذا قرأ الصفحات الأولى تبين له أننا قوم نتصف بالجد والوقار ، ونصبو دائما الى معالى الأمور ، ويتصور أنه لا يخطر ببالنا قط سوى معانى الشرف والعظمة . ولكنه عندما يقلب الصفحات الأخرى يجد أن هؤلاء الرجال يتصفون بالحقارة والتفاهة ، وينزعون الى الفجور والخلاعة . بيد أنه اذا رأى القارئ أن سلوكنا تجل بالعار والشنار فابنى اراد - على العكس - جذبرا بالثناء ، لأننا لا نفعل شيئا سوى أننا نقلد « الطبيعة » . وكل من يقلد الطبيعة غير جدير باللام « أه . ومن السهل على كل من يعرف خطابات وأسلوب حياة الانسانيين الاطالبيين فى القرن الخامس عشر أن يرى فى هذا الخطاب ، كما يرى فى كثير من خطابات ميكافلى الأخرى (وبخاصة ذلك الخطاب الذى يحكى فيه محادثاته مع القدماء على غرار المحادثات التى تدور بين لاعبى الورق فى الريف) ، صورة الشخصية « العليا » والشخصية « الدنيا » ، بالرغم من الطابع الأصيل الذى تخلفه شخصية ميكافلى عليهما . ولكن العلماء الانسانيين حاولوا دائما التوفيق بين « الأعلى » و « الأدنى » ، بين السامى و (التافه) ،

مع التفرقة الواضحة بينهما ، وبهذا التوفيق أمكنهم أن يجتهدوا الواقع الذي يمشون فيه موحدا لا مقسما . أما عند ميكافلي فإن الأمر على العكس ، إذ كان يرى أن مسافة الخلف بين الناس واسعة جدا . وفي هذه الناحية بخاصة هدم ميكافلي الفلسفة الإنسانية في عصر النهضة ، حين جعل هذا النمط من التفكير مشكلة في حد ذاته ، وكان هذا بداية أزمة النهضة .

وقد قام العالم اللغوى الإيطالى د. بربرى سكاروتى بتطليل « الأمير » ، لا من ناحية الأفكار التى يتضمنها هذا الكتاب ، بل من ناحية الإعراب ، والأسلوب ، والمفردات ، وإيقاع الالفاظ ، أى كل وسائل التعبير فى اللغة ومعانيها . وقد ألقت هذه الدراسة الضوء على طريقة تفكير ميكافلي ، إذ أوضح العالم اللغوى المذكور أن ميكافلي يبدأ دائما بذكر نماذج مثالية ، دون الاكتفاء بوصف الحقائق . وأبان أن لغة ميكافلي أما أن تسو بالحقيقة الى أعلى عليين وأما أن تهوى بها الى أسفل سافلين . وبذلك يخلق ميكافلي تباينا واضحا بين المستويين اللذين تقف عليهما الحقيقة ، مستوى الإرادة والشجاعة عند البطل الذى يؤدى دورا فعالا فى التاريخ محاولا أن يحقق هدفا حكيما وجريئا ، ومستوى عالم الواقع فى الحياة اليومية الذى يهيمن عليه الحظ كما يشاء فعند ميكافلي إذن تصبح العلاقة بين الأشياء مشكلة معضلة وتتحول الى مواجهة دائمة بين الروح وبين العنصر الإنسانى العادى فى التاريخ . وهذا التعارض يكتب حدة عند ميكافلي لأنه مصطبغ بالتشاؤم . وهذا يقصر لنا لماذا تشيع نغمة من الأسى فى أعمال ميكافلي ، حتى فى تمثيلية « مابديرك » الكوميدية .

وأنا أعتقد أن بربرى سكاروتى قد أصاب المحز وطبق الفصل فيما قلنا . وهذا الصراع بين الروح المثالية والظروف المادية يوحى إلينا عقد مقارنة بين ميكافلي وميخائيل أنجلو . وفى وسعنا أن نقول أن هذا النحات رأى فكرة كذا وكذا فى المادة ذات القصور الذاتى ، ثم حقق هذه الفكرة عن طريق الحجارة ، وتعامل مع الحجارة بالطريقة التى تتعامل بها السياسة عند ميكافلي مع التاريخ ، ومع الخط الذى يريد بدا قوية لأنه امرأة . أى أن وجه الشبه بين ميخائيل أنجلو وميكافلي هو أن الأول كان يسعى للجمال « البطولى » فى حين أن ميكافلي كان يسعى للسياسة « البطولية » . وهذه المقارنة قد تحير لب القارئ ، لأن الرجلين الفنان والكاتب السياسى ، كانا على طرفى نقيض من وجه كثيرة ، ومع ذلك كانا ينتميان الى ثقافة واحدة . وكان مؤلف « الأمير » بوجه عام أقرب الى روح النهضة العالية مما بها لنا عندما فسرنا بملوات عصرية ما امتاز به من حسن الإدراك والتعمق فى الأمور ، وهو الذى قضى شبابه فى فلورنسا لورنزو والعظيم ، كما فعل ميخائيل أنجلو ، وليوناردو .

بيد انه قد حان الاوان لان نتكلم بصراحة عن الاسباب التي جعلت موقف ميكافلي في عالم الثقافة موقفا لا نظير له . فانا لا اعرف اى مؤلف آخر من طراز ميكافلي سادت سمعته ٥٠ عاما بعد موته فى نظر قسوم جديرين بالاحترام .

ويدعونى الحق ان اقول ان معظمهم لم يقرأ حرفا مما كتبه ميكافلي ، ذلك ان ملايين الناس لا يعرفون اسمه الا عن طريق سماعهم بالمكافيلية ، المذهب القاتل بتبرير أسوأ ضروب المذر ، والخيانة ، والعنف ، والنفاق ، فى مجال السياسة . واذا سمع الناس اسم ميكافلي قالوا : ذلك الذى يقول ان الغاية تبرر الوسيلة ؟ وخلف هذه العبارة أحداث ووظروف عديدة جدا بحيث لا يجوز للانسان ان يتهرب من الجواب عنها ، بان يقول بلهجة الاختصاصى المتواضع ان الموضوع غير « علمى » وان ميكافلي غير جدير بالدفاع عنه ، فما هو الجواب اذن ؟

فى وسعنا ان نقول أولا ان الافكار والتأملات التى يعتقد الناس عادة انها تعبر عن وجهة نظر ميكافلي الحقيقية (ووجهة نظر المكافيلية نفسها) ترجع الى القرن السادس عشر ، وان الد أعداء المكافيلية كانوا هم المفكرين الرسميين والرجعيين من جميع الالوان والاشكال ، من پروستانت وكاثوليك ، على السواء فى ١٥٤٦ وزعت مذكرة على آباء مجلس ترنت تقول ان « الامير » قد « الفته يد الشيطان » وفى ١٥٥٩ ادرجت كل مؤلفات ميكافلي فى أول سجل للكتب المحظورة وضعته الكنيسة . وهذا الذى قلناه صحيح ، ومع ذلك فانا نجد من أوائل من اتهم ميكافلي رجلا كبيرا من امثال جان بودان (مفكر سياسى فرنسى) وكمبانيلا (فيلسوف ايطالى) .

وفى وسعنا ان نقول ايضا انه من خطئ الراى ان ننحى باللائمة على ميكافلي لاتباعه عادة سياسية كانت متبعة قبل « الامير » وبعده ، وانه يجب النظر الى الآراء التى قررها ميكافلي فى ضوء التاريخ ، ونذكر ان ما كان يعد « فضيلة » فى اخلاق عصر النهضة العليا (النصف الاول من القرن السادس عشر) ، ومظاهر الابتكار والامالة والنشاط والحيوية ، كان ذلك كله يحظى بالاعجاب ، ويعد عملا ساميا وبطوليا ، بصرف النظر عن الوسيلة التى اتبعت لتحقيق هذه الغاية . ومن عهد دانتى الى عهد ميكافلي كان الناس ينظرون بعين الاحتقار والازدراء لكل شخص « عادى » بين الناس . يقول ميكافلي : « الانسان لا يمكن ان يكون شريرا خالصا ، ولا خيرا محضا ، لان ضربا معيننا من الفدر والخيانة يؤدى احيانا الى العظمة او رفعة المنزلة ، وليس الانسان يعاجز عن ذلك » (١ - ٢٧) هـ .

وما قلناه صحيح ايضا ، ونضيف اليه ان الافكار التى عبر عنها ميكافلى فى كتابه كانت جريئة او مثيرة للاشمئزاز فى عصره ، وكان ميكافلى يعرف ذلك تمام المعرفة

وفى وسعنا ان نقول انه لا يحق للانسان ان يعزل أحد عناصر المذهب الفكرى عن بقية العناصر الأخرى ، ويستشهد بهذا العنصر متجاهلا العناصر الأخرى (١) . وجدير بالذكر أن مثل هذا الأسلوب من التفكير هو مصدر جميع الخرافات التاريخية ، كالقول بأن ميكافلى « ملكى » ، أو أنه « جمهورى » ، أو أنه « ناصح الطغاة » ، أو أنه « رائد النهضة » . وما قلناه أيضا صحيح ، وبخاصة إذا علمنا أن هذا المسلك كان فى كل العصور والدهور مصر كل المذاهب الأيدولوجية المعقدة . وإذا كثرت المعانى سهل تشويهها ، وإن كان فى استطاعتنا أن نصرف بطريق المنطق أى العناصر يمكن تشويهها وتحريفها على هذا النحو أو ذاك .

وفى وسعنا أخيرا ان نقول ان ميكافلى لم يقل ان كل الوسائل مستحسنة فى السياسة ، ولكن كل ما فعله هو انه وصف ودرس « العادة المتبعة » عند أصحاب الإمارات والولايات . وحتى لا نبعد عن الحقيقة نقل لك نص كلامه : « يحكم على الأمور طبقا لفايتها » أى هل تحققت هذه الغاية ؟ (لا طبقا للوسيلة) أى كيف تحققت ؟ (نبذة من خطاب أرسله الى سوردنى) . واليك أيضا ما نصح به ، قال : « دع الأمير يقدم على الغزو والفتح ، وبمحافظة على دولته . إن وسائله سوف تعد شريفة ، وسوف يثنى عليه كل إنسان (ص ١٠١) . وهذه النصائح الدائمة والقوية تنطوي على كل تعليماته التى من هذا القبيل ، ولكنها أيضا تدل على موقف ميكافلى الثابت .

إن نصرف أبصارنا عن رؤية الحقيقة ، ولنعترف بصراحة بأن كتاب « الأمير » كتاب فظيع ، ولكنه ليس فظيما لأن مؤلفه رجسلا لا أخلاقى . ومن السهل علينا أن ندرك أن الأخلاق المتعارف عليها لا محل لها فى هذا الكتاب بوجه عام : « كل إنسان يدرك أنه من الأمور الجديرة بالثناء أن يحترم الأمير كلمته ، وأن يلتزم فى معاملاته جادة الاستقامة والأمانة ، والمكر والخداع .. بيد أن التجارب المعاصرة تدل على أن الأمراء الذين حققوا حلايل الأعمال كانوا هم الذين خانوا عهدهم ، وخدعوا الناس بمكرهم وكانوا فى النهاية هم الذين تغلبوا على الذين تمسكوا بالأمانة والشرف (ص ٩٩) .

(١) - من يقول « ويل للمعلمين » دون أن يذكر بقية الآية الكريمة « الذين هم من يضللونهم » . (الترجمة)

ومن المعروف ان مكيا في كان اول من دزس السياسة في حد ذاتها ،
بصرف النظر عن الاخلاق ، وان هذه الدراسة كانت اكبر خطوة الى
الامام ، لا فيما يتعلق بالتدين المفرط في العصور الوسطى . فقط بل
كذلك فيما يتعلق بالنزعة الانسانية في عصر النهضة ، الداعية الى
التوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة .

ومن غريب المتناقضات ان هذه الخطوة التقدمية من جانب احد
مفكرى النهضة كانت مبنية كلها على مقدمات اخلاقية . ولم تكن هذه
المقدمات من الامور التى يستيفها العقل بسهولة : « ان الرجل الذى
يطمع في امر من الامور ، ثم يلجأ دائما الى الخداع من اجل ذلك الشيء ،
ليس خيرا تماما ولا شريرا تماما ، ولكن الشر مركز في الانسان غالبا ،
وهو اقرب الى طبيعة الانسان من الخير » ١ هـ .

ثم يستطرد مكيا في بأسلوب تهكمى قائلا : « عندما يمارس الناس
الفدر والخيانة والشر الى ابعد حد يصبح من الضروري ان يتخلص العالم
من الكائنات البشرية باحدى طريقتين : الطاعون ، ٢ . والجاعبة ، او
الفيضان . وبذلك لا يبقى من البشر الا قليل ، وحينئذ
يضطر هذا القليل بعد ما عانى من الآلام الى التمسك بأهداب الفضيلة
وأداب السلوك اكثر من أسلافه » (٢ - ٥) . وربما لا نرى بنا حاجة ،
بعد هذا القول ، الى التماذى في الكلام الى حد القول بأن مؤلف
« الامير » استاذ في علم الاخلاق . اذا كانت هذه هي طبيعة البشر
- وهنا تكمن المشكلة - فمن الخطأ ان نلذذ الدموع عليها ، ونزجى
المواعظ الى الناس . ويردد مكيا في دائما قوله : « هذه الوسائل فى غاية
القسوة ، وهى أعدى أعداء الحياة نفسها ، لا حياة المسيحيين فحسب ،
بل حياة الانسانية كلها . يجب على كل انسان ان يتجنبها ، ويؤثر ان
يظل مواطنا بسيطا على ان يصبح ملكا عن طريق تدمير البشرية . ومع
ذلك فمن اراد اختيار الطريق الصحيح المشار اليه ، ويحفظ بالقوة
والسلطان ، فان عليه ان يلجأ الى الوسائل الشريرة » (١٠ - ٢٥)
يجب ان نقبل السياسة كما هى فى الواقع . . ولما كان مكيا في يختصر
الطبيعة البشرية لا الفضيلة فانه لم يرد ان يفتح الباب فى وجه الاولى
ليفتحها للاخيرة . ويقول مكيا في : هذا هو عالم السياسة ، وعليك
ان تفوز فى هذا العالم بعد ان تكفل لاطاليا اسباب السلام والحظ السعيد .

وليس القطيع فى « الامير » ان مؤلفه رجل لا اخلاقى ، بل القطيع
فيه هو المشكلة التى يعرضها المؤلف . واضن ان الذين يفتنون هذا
الكتاب اتما يكرهون مكيا في لانهم يجدون من الصعب عليهم ان يتناقضوه
والواقع ان الموقف الاخلاقى المحض لا محل له هنا لانه يفسر ضمير

المشكلة ، ويتهرب من الحقيقة . وفي جيل المشكلات غير السياسية لا يجد الرجل الاخلاقى اى صعوبة فى التمسك بالاخلاق . وليست المشكلة هى معرفة اى الامرين افضل : المظلة الاخلاقية ، ام النجاح السياسى ، بل التوفيق بين الاثنين : احترام المبادئ ، والعمل السياسى المحسوب ، لان القضية المطروحة ليست هى رفض الاخلاق لعالم السياسى القذر ، والسو. فوق الاعتبارات السياسية ، والبحث عن المعانى الانسانية خارج دائرة السياسة ، بل هى قضية الاخلاق السياسية التى تهدف الى تحقيق المنفعة ، مطلق المنفعة ، اى منفعة تتنافى مع الاخلاق بمعناها الصحيح ، وان خلت من الخيانة وعدم الامانة ، وفى هذا الصدد نجد ان الفشل « الرفيع » ليس باى حال افضل من النجاح « الوضع » ، فقد يكلفنا هذا الفشل احيانا ملايين الارواح البشرية ، ولا شك ان النجار الذى يصنع كراسى لا يمكن ان يجلس عليها احد يكون نجارا شريفا حتى ولو كان امينا ، لا يشرب الخمر .

هذا - على وجه التقريب - ما كان يدور فى ذهن مكياڤلى عندما كتب انه لو تولى الامير بالصفات الحميدة فقط لكان ذلك امرا عجيبا . وانه لمن سوء الحظ ان ليس فى الامكان التظى بكل هذه الصفات ، او التمسك بها على الدوام ، « لان الظروف الانسانية لا تسمح بذلك » . وهذا هو السبب ان « الانسان الذى يريد ان يتصرف دائما طبقا لمقتضيات الفضيلة من كل الوجه يبوء بالفشل فى غمار الكثرين من غيره الذين لا يتمسكون بالفضيلة . ولذلك اذا اراد الامير ان يحتفظ بحكمه وجب عليه ان يتعلم كيف لا يكون رجلا فاضلا ، وان يتمسك بالفضيلة لو لا يتمسك بها حسبما تقتضيه الحاجة » (ص ٩١) . وبعد ان وصل مكياڤلى الى هذه النتيجة لم يتردد فى المضى الى نهاية الشوط ، ففى حديثه عن العقد الاول من حياة لىڤى نراه يندد بتصرف باليونى ، طافية بروجيا ، لانه سمح للبابا جوليوس الثانى ، الذى دخل المدينة اعزل من السلاح ، ودون ان ينتظر وصول جنوده ، بان يعزله عن الحكم ، دون ان يفتنم هذه الفرصة الذهبية والرائعة ليزيح الحبر الاعظم (البابا) . وكان مكياڤلى يرى ان احجام الطافية من ارتكاب تلك الغفلة الشنعاء لم يكن بسبب طيبة قلبه ، ولا استجابة لوى ضميره ، لانه

سبق أن أغرى اخته بالفحشاء ، وأودى بحياته العديد من أفراد أسرته في سبيل الحكم ، وإنما كان السبب في احجامة أنه كان يفتقر الى الجرأة على ارتكاب هذا العمل العظيم الذى « كان كفيلا بحمل كل انسان على الاعجاب بشجاعته ، كما كان كفيلا يتخيلد اسمه فى سجل التاريخ ، لكونه اول من علم البايوت ان الذين يعيشون ويحكمون طبقا لما يمليه عليه الواجب يلقون كل ازدراء واحتقار . ثم انه لو كان فعل ذلك لكانت عظمة فعله تفوق ما ينطوى عليه من العار والاطار » (١ - ٢٧) .

ومن الواضح الجلى أن احدا لم يغفر لمكيافلى مثل هذا التفكير ، ولا مثل هذا الأسلوب فى التفكير .، وهل بنا من حاجة لان نذكر القراء بان آراء مكيافلى تنتمى الى بداية القرن السادس عشر ، واتنا حين نتأمل بصورة جدية ، وبدون خطب اخلاقية ، منطق « الامير » المحزن ، فان ذلك لا يعنى بالضرورة اننا سعداء بنصائح مكيافلى . وأنه لأن العنت بعد مرور خمسة قرون أن ننحى باللائمة على مكيافلى لتحبيذه الاغتيال السياسى فى عصر كان فيه هذا الاغتيال شيئا عاديا ومألوفاً . وأهم من ذلك بكثير ان نقبل التحدى الحقيقى الذى ذكره هو ، والذي لا يزال قائما حتى اليوم ، وهو ان مشكلة مراعاة الاخلاق فى السياسة لا تحل بان ننقل الى ميدان السياسة نقلا آليا تلك المعايير الاخلاقية التى يسترشد بها الفرد فى حياته الخاصة ، لان ذلك ضرب من الساذجة المفرطة ، فضلا عن كونه امرا غير قابل للتحقيق .

ونود أن تؤكد نمنا لاي نوع من سوء التفاهم ، وعزاء للذين لا تحتمل اعصابهم قراءة كتاب « الامير » ، ان من عادة الرجال الذين يراعون آداب السلوك فى كل الظروف مراعاة هذه الآداب أيضا فى المعتزك السياسى ، لانهم - اولا - يستجيبون لوحى ضميرهم ، لا فى سلوكهم الشخصى فقط بل أيضا فى سلوك شركائهم واقربائهم . وهذا لا ينصب على النتائج التاريخية المباشرة فقط ، بل كذلك على النتائج البعيدة وغير المباشرة لتصرفاتهم . كما أنه يجب أن لا نستبعد أن هؤلاء الرجال انفسهم يضطرون - تحت صدمة الحاجة الى مقاومة الوحشية الشرسة والتفاق الصارخ فى النظم الدكتاتورية - الى إعادة النظر فى مفهومهم لآداب السلوك . حقا ان الاخلاق تولد فى لحظة الاختيار الذى يمارسه الانسان تحت مسؤوليته لا يطبق نماذج معدة من قبل . وأهم مشكلة اخلاقية فى السياسة والتاريخ هى فى النهاية معرفة المرء بحدود تلك المسؤولية .

وجدير بالذكر ان الطول التي اقترحها ميكافلي لا يمكن قبولها . ولكن المشكلة لا تزال قائمة ، ذلك انه ما دامت القضية هي قضية السياسة والاخلاق ، وقضية البواعث والقيم العقلانية ، فان مسألة المعيار تواجهنا بطريقة او باخرى . والحل العملي لهذه المشكلة يتطلب اختيارا صعبا ، وأحيانا يسبب هذا الاختيار عذابا للانسان . وليس من شأن الموقف المتصلب الذي لا مرونة فيه ان يجعل هذا الاختيار اكثر سهولة ويسرا . ونحن نعرف ان الرجال يمارسون هذا الاختيار بالنسبة لشكل المجتمع ومستواه ، وان تناقض الوسائل والغايات يرتكز على تناقضات التطور التاريخي ، كما نعرف ان الكيافيلية قد اصبحت - في القرن العشرين الذي طرأت فيه على الاوضاع السياسية تغييرات جذرية في الديمقراطية الحقبة التي تكفل حقوق الاقليات ، وحرية الاعلام ، وتعدد النظم السياسية - بفضة من الناحية الاخلاقية وشديدة الخطر الى اقصى حد ، ولا يقتصر امرها على ذلك ، بل لقد اصبحت فكرة عتيقة عفى عليها الزمن ، وهنا يكمن الامل .

اقول الكيافيلية ، ولكني بالتأكيد لا اقول نيقولو ميكافلي . ذلك ان اى حل لمشكلة الغاية والوسيلة يوجد امام « الامير » لا قبله ، بمعنى ان هذا الحل يتطلب مناقشة ابتدائية للمشكلة التي يحتويها ذلك الكتاب الاسطوري .

والحق ان ميكافلي لا يزال واحدا من الكتاب الذين لدير الحوار معهم وتجادب معهم اطراف الحديث . وصحيح ان ميكافلي لم يكن فيلسوفا ولا فنانا ، ولكن اذا درسنا الهيكل الداخلى لتفكيره تبين لنا انه كان قبل كل شيء فيلسوفا وفنانا و « رجلا عالميا » ، شأنه في ذلك شأن الكثيرين من معاصريه ، لا تعدد اهتماماته فحسب ، بل ايضا لعمق هذه الاهتمامات .

ولكن ما اسوأ المصير الذي آل اليه امر ميكافلي ، وما كان اصعب فهم هذا الكاتب الذي عبر عن آرائه بدقة وبساطة وجراة كثر من اى مفكر آخر من المفكرين الذين الفوا باللاتينية . لقد اتخذت الاجيال التالية من اسمه علما على مذهب جديد ، وآثر بنو وطنه في ١٥٢٧ عليه رجلا اسمه فرنسيسكو تاروجي ، ليكون مستشارا ثانيا للجمهورية . وفي ١٥٤٩ أعاد ذكره الى الازهان « جيامباتيستا بوسيني » الفلورنسى بهذه الكلمات : « لقد مقته الناس قاطبة بسبب كتابه « الامير » ، فلاغنياء اعتقلوا ان « الامير » هو الذي حمل الدوق على تجريدهم من ثروتهم ،

والفقراء اعتقدوا انه جردهم من حريتهم ، و « البيانىونى » اعتقدوا انه هرطيو (مارق من الدين) . لما الجديرون بالاحترام من الناس فقد اعتقدوا ان خطة من النذالة والوقاحة اكبر من خطتهم ، وعلى « الجملة كان الجميع يكرهونه » ..

ولكن فرنسيسكو جوتشياردينى - ولعله الرجل الوحيد الذى كان يضارع ميكافلى او يقاربه فى علم التاريخ والفكر السياسى - كتب عنه فى ١٥٢١ انه « رجل تختلف آراؤه اختلافا غريبا عن الآراء الشائعة ، وانه ابتدع افكارا جديدة وغير مالوفة » ١ هـ .

وبعد مرور اربعة قرون ونصف قرن من الزمان لم يفقد ميكافلى شيئا من هذه الصفات .

تطور الثقافة الفنية

اقتراحات منهجية

د. محمد حسن

المقال في كلمات

تشير الثقافة في العصر الحاضر مشاكل معقدة ذات أبعاد عالمية . وتهتم الحكومات والهيئات العامة برفع المستوى الثقافي لأفراد الشعب ، كما تهتم بنشر الثقافة ، بالتربية والتعليم ووسائل الإعلام . كل هذه عمليات تحتاج الى تحليل علمي منهجي يعتمد على معلومات اجتماعية اقتصادية ، ونظام دقيق من المؤشرات التي تدل على التطور الثقافي ، مؤشرات اجتماعية واقتصادية ، كمية ونوعية ، عامة وخاصة .

وفي مستهل القرن الحالي جرت أولى الدراسات العملية التي تستخدم الأساليب الكمية لقياس مستويات التطور الثقافي . وفي هذا الخصوص يعلق الكاتب على أعمال أ. أودن ويشرح اتجاهات البحث في روسيا ، ويعلق كذلك على عمل أ. نوفلر العالم الأمريكي الذي اقترح عددا من المبادئ لإجراء القياس في مجال الفن مستعينا بمجموعة من مؤشرات الجودة،

الكاتب: سيرجي ن. بلوتنيكوف

ولد عام ١٩٢٩ . درس بمعهد الفن المسرحي ومعهد الفلسفة
بأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي . رئيس قسم البحوث
الاجتماعية بمعهد الحب العلمى فى الثقافة ، رئيس شعبة
علم الاجتماع والثقافة والفن بجمعية علم الاجتماع . ألف
العديد من المطبوعات ، منها « الانسان والفن » ١٩٦٨ ، و
« المشاكل المنهجية فى الثقافة الفنية » ١٩٧٨ .

المترجم: أحمد رضا محمد رضا

ليسانس الحقوق من جامعة باريس ، دبلوم القانون العام
من جامعة القاهرة ، مدير بالادارة العامة للشؤون القانونية
والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا) .

واقترح نموذجا لمجتمع تخيله ذا ثقافة رفيعة . ويبدى الكاتب رايه فى
هذا الاقتراح الاجتماعى لكل من الكاتب والفنان المسرحى فى السولابات
المتحدة والاتحاد السوفيتى .

ينتقل الكاتب بعد ذلك الى مفهوم التطور فى علم الاجتماع فى مضممار
الثقافة الفنية ، ويتحدث عن عملية تحليل اجتماعى لهذه الثقافة تتناول
النوع الفنى ، واشكال الانتاج الفنى ، وعمليات التطور الاجتماعى والوظيفى
ويقترح خمسة مبادئ لدراسة منهجية لقوانين تطور الثقافة الفنية
ومؤشرات الاجتماعية : (١) الحاجة الى اساس علمى ، (٢) مستويات
الدراسة : (١) مستوى نظرية صوصولوجية عامة ، (ب) مستوى نظرية
صوصولوجية خاصة ، (ج) مستوى البحث الصوصولوجى التجريبي ،
ويتيح مؤشرات كمية قابلة للقياس تنتج وصفا منهجيا متكاملا لتطور
الثقافة الفنية ، (٣) دراسة منهجية ، تصف تطور الثقافة الفنية تبعا
لنظام محدد من الاحداثيات له ثلاثة ابعاد : عمودى ، وافقى ، وديناميكى ،

(٤) تصنيف المؤشرات ، وجعل لها أنماطا ثلاثة : (أ) مؤشرات كمية ، وأخرى
كيفية ، (ب) مؤشرات مباشرة وأخرى غير مباشرة ، (ج) مؤشرات مركبة
وأخرى بسيطة .

ويعتقد ماركسي إمكان قياس حالة المجتمع والثقافة تبعا لموقفهم
من المرأة ، أما الكاتب فيرى الى جانب موقف الانسان من المرأة ، فان موقفه
من الطفل يمكن ان يكون بمثابة مؤشر يدل على مستوى تطور المجتمع

وعناك بالنسبة الى صوبولوجيا الثقافة الفنية ثلاثة اتجاهات
تستجيب لثلاثة أنماط من المطالب : مطالب علمية ، ومطالب اجتماعية
سياسية ، ومطالب ذات صفة حكومية

أصبحت مشاكل الثقافة في عالم اليوم مشاكل عالية ، أسسوة
بمشاكل حماية البيئة واستخدام موارد الطبيعة استخداما عقلانيا ، والوضع
السكاني ، ونزع السلاح الدولي ، ومنع الحروب .. ونحن نتحدث عن
(انفجار فني) بالنسبة للاهتمام القوى الذي تستثيره الثقافة في الوقت
الحاضر ، والحاجات المتزايدة في هذا المضمار . ولنا ان نتوقع ان يستمر
هذا التطور . ولكن ترى ماهو المعنى الاجتماعي لهذه العملية ؟ وماهو
مصدرها ؟ وبأى شيء ترتبط ؟

وبدل الاهتمام المتزايد بالثقافة ، في نظر الكثيرين من علماء الاجتماع
الغربيين على انتقال عدد من البلاد الى مجتمع (مابعد عصر الصناعة) ، ولو
ان هذا الاهتمام قد يكون ظاهرة أصلية تمثل الاحتجاج التلقائي على نمط
(الهيبيز) ، ولكنه من نوع فكري . وبنزعة مضادة لسيادة الفنيين .

وقد تضمن دستور الاتحاد السوفيتي الجديد رفع المستوى الثقافي
للعمال في نطاق المهام الرئيسية للدولة . ان رفع المستوى الثقافي للشعب
كافة ، مع زيادة رفاهيتهم ، هو عنصر لاغنى عنه من التطور المناسق للمجتمع
واسلوب الحياة الاشتراكية ، وتربية الانسان الجديد ، وتكوين وعي الجماهير
وفي هذا الصدد نميز من جهة انتاجا قويا للقيم الفكرية الحالية . والواقع ان
هناك اعدادا هائلة من الناس يعملون في مجال الخلق (حوالى ٢٣ مليوناً من
الفنانين الهواة) ، وهناك من جهة أخرى نمو في استيعاب القيم الفنية
بفضل توسيع دائرة نشر الثقافة نشرها منهجيا ، وبخاصة عن طريق الاعلام
الجماهيري ، وبفضل اتساع مجال الثقافة في أوقات الفراغ التي يملكها
الإنسان ويثرى بها .

ولكى يتسنى تحليل كل هذه العمليات ذات الابعاد العالمية والاقليمية
والقومية ، وحل مشاكل التوجيه العملية ، نحتاج الى معلومات اجتماعية

اقتصادية منهاجية صحيحة اما الاحصائيات الاقتصادية الحالية فانها لا تعطينا فكرة كاملة واضحة عن اصول منطق الثقافة ، ويجب ان تكمل بالمعلومات الاجتماعية . ولجمع هذه المعلومات نحتاج الان الى نظام دقيق من الدلالات (او المؤشرات) عن التطور الثقافى ، وهذى حقيقة كثيرة ما تأكدت فى الندوات الدولية ووثائق اليونسكو .

ومن اوضح ان نظاما من هذا النوع يجب ان يعبر عن فكرة عامة ، ويشمل مؤشرات اجتماعية واقتصادية ، كمية وكيفية ، عامة وخاصة ، تحيطنا علما بفكرة اساسية فى علم الاجتماع ، هى (مستوى التطور الثقافى) الذى يتضمن (مستوى تطور الثقافة الفنية)

ان البحث عن المبادئ التى تتيح قياس مستوى تطور ثقافة او فن بوساطة مؤشرات دقيقة بنوع ما هو تقليد شديد القدم . وانا لنجد افكارا من هذا النمط لدى الفيثاغوريين (اتباع فيثاغورس) ، ومفكرى عصر النهضة وفنائه ، وكذا فى عصر (التنوير) والعصر الحاضر . ويتمشى هذا البحث مع الثورة العلمية التكنولوجية باستخدام الحاسب الالىكترونى ، وترجع اولى الدراسات العلمية التى تستخدم الاساليب الكمية الى مطلع القرن الحالى ، وكتاب ا. اودن (١) مثل جيد . فقد استند المؤلف الى دراسة ٦٢٨٤ سيرة من سير الادباء الفرنسيين ، وهى دراسة اجرها باستخدام طريقة لملنا تطلق عليها اليوم اسم (تحليل المضمون) ، وتستهدف الكشف عن ذروة تطور الخلق الادبى ، فاثبت بالاحصاء ان ازدهار الموهبة يتأثر بعوامل جغرافية واقتصادية ، ولكن التأثيرات الحاسمة هى الصادرة من الحكومة (اى البيئة الادارية) ، والتربية ، وحالة الابداء الاقتصادية والاجتماعية . وقد (اودن) انه اذا تساوت الموهبة فان ابن الارستقراطيين لديه فرصة اكبر بمئتى ضعف مما لدى الابن من طبقة العمال لتنمية موهبته واستكمالها . كذلك بحث الاسطاطيقا (علم الجمال) التجريبية (ج.ت. فيشتر ، ول. ب. ويتمر ، و ا. مومسان) فى عدد العوامل عن تعبير عددي لتأثير الجمال .

واصطدمت كل هذه المحاولات من اجل (قياس) الفن بعقبات شخصية - كالاحتجاج العاطفى العنيف الذى صدر من (عصبة تاريخ الفن) وزعيمها شارل لالو - وكذا موضوعية ، وهذه اشد خطورة ، فلم يكن للعلم حتى الوقت الحاضر اى نظام كامل من المؤشرات والكميات التى يمكن قياسها وتعطى تقديرا دقيقا شاملا لتطوير الثقافة والفن وهذا شئ يسهل فهمه ، لان استيفاء مثل هذا النظام يقتضى بحثا طويلا مجهدا لم يشرع العلماء فى الاشتغال به الا فى الوقت الحاضر .

(١) اودن : « نشأة عظماء الرجال » ، الجزء الثانى ، باريس ، ١٩٦٥ .

وفي روسيا يتركز هذا البحث في (المجلس العلمى للسبيرنتيكا) وهو قسم من اكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتى الجئة لتطبيق الاساليب الصحيحة للدراسة الثقافية الفنية) ، وجمعية علم الاجتماع السوفيتية (شعبة مركزية للدراسة العلمية لعلم اجتماع الثقافة الفنية) . وانا لتقبل بارتياح اعمال زملائنا الاجانب الذين بداوا بالفعل فى تحليل (فن قياس الفن) .

يطيب لنا قبل ان نعرض فكرتنا ان نعلق بإيجاز على عمل الفن توفلر (١) المتع ، وهو عالم أمريكى ، اقترح عددا من المبادئ لاجراء : مجال الفن بواسطة مجموعة من مؤشرات الجرد .

يقترح الاستاذ توفلر نموذجا لمجتمع خيالى يصفه بأنه ذو (ثقافة رفيعة) . هذا المجتمع له خمس عشرة صفة : (١) اهمية الانتاج الثقافى وراثؤه (٢) تنوع هذا الانتاج بصورةغير عادية ، (٣) كماله التقنى ، (٤) عصريه الاعمال المتكررة فى مقابل الفن فى الماضى ، (٥) العدد الكبير من الروائع الناتجة ، (٦) درجة عالية من التقدر فى الاعمال ، (٧) هذه الاعمال ترضى اذواق جمهور خبير ، (٨) ازدياد مطرد فى عدد الجمهور الواعى ، (٩) اسهام عريض فى النشاط الثقافى ، (١٠) زيادة فى عدد الفنانين الهواة ، (١١) اللامركزية الجغرافية للمؤسسات الفنية ، كالمسارح والمتاحف ، (١٢) المكانة السامية التى يتمتع بها الفنانون ، وبعمامة من يزاولون نشاطا فنيا ، (١٣) ارتفاع اجورهم (١٤) وجود عابرة حقيقتين بينهم ، (١٥) التقدير والقبول اللذان يلقاهما الانتاج الفنى لهذا المجتمع فى الخارج .

تلك هى المؤشرات المتعلقة بمجتمع ذى ثقافة رفيعة ، الا ان توفلر لايعتبرها اجبارية ، فهو على العكس من ذلك يطلب ملاحظات انتقادية، وسوف نوجه اليه بعضا منها . ويشمل تعليقنا ملحوظات رئيسية ثلاثا اولاهما اجتماعية . وثانيتهما فنية جمالية ، وثالثتها متهاجية .

الملحوظة الاولى : للصورة التى تخيلها الاستاذ توفلر لمجتمع المستقبل تأثير علينا قريب الشبه من تأثير صورة تجريدية ، لا لاننا نعتبر ان كل الظواهر الخيالية تجريدية بالضرورة ، ولكن لاننا نفتقدان اى مجتمع مستقبلى نتخيله اليوم لابد ان يتطور اعتبارا من هياكل اجتماعية موجودة الان بالفعل وانطلاقا من نمطى المجتمع المتضادين - الاشتراكى والراسمالى - فان الملاحظات التى يمكننا ان نبدىها بخصوص الاتجاهات الثقافية الحالية فى كل من هذين المجتمعين لابد ان تتيح لنا ان نضفى بعضا من الحقيقة على مجتمع الثقافة الرفيعة الذى نبنيه . فاذا كان المؤلف الذى يصور نموذجه التئالى للمجتمع ، ويوضح انه يقصد مجتمعا (فيما بعد عصر الصناعة) علاوة على نمطه الأمريكى ، قد حاول أن يجسد نموذجه بالمقابلة بين الوضعين

(١) الفن توفلر : « فن قياس الفن » ، صومبولوجيا الفن والادب : ريدر ، نيويورك ١٩٧٠ .

وكنقطة بداية فان لمفهوم التطوير المعبر عنه فى صوصيولجيا (علم الاجتماع) بالثقافة الفنية ، وبالتالي اعداد نظام من مؤشرات اجتماعية لمستوى تطور الثقافة الفنية ميثودولجيا (منهاجا) مادية جدلية ، تتيح لنا ان نتصدى لموضوع الدراسة بأكمله وبأسلوب ديناميكى .

ترى ماذا تمثل الثقافة الفنية كموضوع للدراسة ؟ انها تمثل مجموعة من المظاهر والعمليات والعلاقات المرتبطة بالنشاط الفنى للانسان ، تتجه الى انتاج القيم الفنية ، او نشرها ، او استيعابها .

ويمكن النظر فى الثقافة الفنية ، فى عملية تحطيل اجتماعى ، فى عدة أضواء : فى ضوء النوع الفنى ، من مسرح ، وموسيقى ، وأدب ، وفنون تشكيلية ، وسينما ، أو اشكال الانتاج الفنى ، كالفن المهنى ، أو الاتصال الجماهيرى (التلفزيون ، والراديو ، والصحافة) ، والابنية ونجمل البيئة ، والملابس ، والمظهر الخارجى للمدينة ، والحرفية وابتكارات الهواة الفنية ، والفولكلور . وأنماط الانتاج الفنى ، الأعمال الحديثة ، وأعمال التراث القديم ، والانتاج القومى ، والانتاج الاجنبى ، وانتاج امة ، أو قارة : انتاج اوروبى ، أو آسيوى ، أو على نطاق أوسع : غربى أو شرقى ، وهكذا دواليك . وكل الذخيرة المتضمنة فى هذا المجال ، وعمليات التطور الاجتماعى والوظيفى . ابداع الانتاج الفنى ، وحفظه ، ونشره .

ان دراسة القوانين الاجتماعية الخاصة بتطور الثقافة الفنية فى تعبيرها الكمي والكيفي بواسطة مؤشرات يمكن قياسها أمر مستطاع ، اذا استعنا بالطرق العلمية الحديثة ، وبخاصة الاسلوب المنهاجى المتقدم الأكثر ملاءمة للموضوع نظرا لشدة تعقده .

والآن وقد عرضنا هذه الشروط فانا سوف نقصر على ابداء ملاحظتنا على المبادئ المنهاجية الخمسة التى نقترحها لاجراء دراسة منهاجية لقوانين تطور الثقافة الفنية ، ومؤشراتها الاجتماعية .

١ - الحاجة الى اساس علمي

الطريقة التقليدية للدراسة قوانين تطور الثقافة الفنية هي طريقة تاريخ الفن . ولنا ان نقول فى هذا : (الفن من اجل الفن) . ان نصوص تاريخ الفن (اذا استبعدنا التاريخ الواقعى للفن) اقرب الى الفن منها الى العلم . انها تعرض الحقائق فى اسلوب فردى غير قابل للتقليد ، اسلوب مؤلفيها ، وتعمل جاهدة على أن تعطى وصفا دقيقا للظواهر الفنية ، ولها (تلون) عاطفى . وهى فى ذاتها نتيجة لايمكن لاي مؤلف آخر ان يستنسخها وهى مستقلة عن الاثر المتراكم . وهكذا دواليك . بعبارة اخرى هذه النصوص

(مثلا : النقد الدرامي) هى بنوع ما ترجمة تنتقل بها من لغة فن ما (المسرح) الى لغة فن آخر (الادب) . ومع ذلك فحين تتعلق المسألة باجراء تخطيط واتخاذ قرارات فى موضوع ثقافى فانا نحتاج الى معالجة مختلفة عن ذلك كل الاختلاف ، معالجة قد نسميها (علم الفن) . ويجب اثبات النتائج المتحصلة من البحث الاجتماعى الاقتصادى اثباتا كليا دقيقا عن طريق الحساب ، واستعادتها تجريبيا ، والتحقق منها بشروط مقبولة وينبغى أن نكون قادرين على اعطاء الاولوية للتفسير الاكثر بساطة حين نجد انفسنا ازاء تفسيرين معقولين ، وان نأخذ فى اعتبارنا التأثير التراكمى . ولن يكون نظام مؤشرات تطور الثقافة الفنية اداة فعالة لوصولوجيا الثقافة الا اذا روعيت هذه الشروط (وشروط اخرى) ، وهى التى تسمح لنا بوضع المعرفة المتحصلة على اسس علمية .

٢ - مستويات الدراسة المختلفة

يقوم المنهج الذى اخترناه للتحليل الصوبولوجى على ثلاثة مستويات تميزها المعايير الآتية : موضوع الدراسة باعتباره نظاما ، والطرق المستخدمة لاجراء هذه الدراسة ، واللغة المستخدمة لتعريف الموضوع ، وهناك اخيرا التنفيذ الذى قد يكون تبعا للظروف نقطة بداية الدراسة ونقطة نهايتها ، ويشمل التنفيذ ضم التخطيط والمقاييس التنظيمية التى تتجه اليها المعلومات المتحصلة عند كل من المستويات الآتية :

المستوى الاول : هو مستوى (نظرية صوبولوجية عامة) هى المادة التاريخية فى منهاجنا المادى الجدلى . عند هذا المستوى يتخذ النظام الاجتماعى فى مجموعة موضوعا للدراسة ، اى المجتمع فى تنوعات مظاهره ، وفيه تتبدى الثقافة الفنية (او الفن) كمنصر من النظام الاجتماعى المقصود (الى جانب عناصر اخرى ، مثل اشكال الوعى الاجتماعى ، من علم ودين واخلاق ، وما الى ذلك) . والطرق المستخدمة فى هذا الصدد طرق علمية نظرية عامة ، واللغة هى اللغة العادية . وتوجه المعلومات المتحصلة نحو المستوى الاستراتيجى لحكومة المجتمع فى مجموعه .

والمؤشرات التى ينظر اليها عند هذا المستوى كدلالات قابلة للقياس والمظاهر الاساسية للموضوع الجارى دراسته هى افكار اجتماعية عامة جدا ، تتيح وصفا لخصائص تطور الثقافة الفنية ، وتفصل خصائص هذه الثقافة وطبيعتها القومية والطبقية واتجاهها الايدولوجى ، وميولها الفنية والجمالية وبعبارة واحدة كل مظاهر الثقافة الفنية التى تتكيف فى نهاية المطاف تبعا لوسائل الانتاج السائدة ، والايدولوجيا التى تحكم التنظيم الاجتماعى للمجتمع المقصود . علاوة على ذلك يتيح لنا التحليل الاجتماعى الجمالى لمختلف الاعمال عند هذا المستوى من البحث ان نعطي هذه المؤشرات الصوبولوجية النوعية تعبيراً جماليا واقعياً .

المستوى الثانى : هو مستوى (النظرية الصوبولوجية الخاصة) .
والموضوع الذى يدرس عند هذا المستوى وهذه النظرية هو الثقافة الفنية
كلها كنظام له نظم فرعية مختلفة ، من انتاج فنى ، وطلب فنى ومؤسسات
اجتماعية للثقافة الفنية . والطرق المستخدمة طرق علمية خاصة
وطرق تجريبية . والى جانب اللغة العادية الشائعة ظهرت بوادر عناصر من
لغة اصطناعية (الرياضيات) . وتوجه المعلومات المجموعة خلال صوبولوجيا
الثقافة الفنية صوب مستوى الحكومة التكتيكي ، اى تخطيط الثقافة الفنية
كلها وتنظيمها .

والخصائص التى تصلح مؤشرات للتطور عند هذا المستوى من
الدراسة هى الانتاج الفنى ، والطلب الفنى ، وعميل المؤسسات
الاجتماعية المتخصصة فى الثقافة الفنية ، والمعلومات التى تتيح لها ان
تؤدى رسالتها ، مثال ذلك المعلومات عن الثقافة الحضرية ، والثقافة
الفردية ، والمكانة المخصصة لهذه الثقافة الفنية لتنظيم اوقات الفراغ ،
وهكذا دواليك .

ويزدونا التحليل الذى يجرى بداخل اطار صوبولوجية الثقافة
الفنية بمؤشرات كمية وكيفية للتطور الذى تدل عليه الصوبولوجيا الخاصة .
بعبارة اخرى انه فى الامكان لا أن نعطي وصفاً نوعياً للظواهر والعمليات
والعلاقات المدروسة فى الثقافة الفنية فحسب ، ولكن ايضا أن نتعامل
مع قيمتها الكمية .

والمستوى الثالث : هو مستوى البحث الصوبولوجى التجريبى ،
وتدرس عنده عناصر الثقافة الفنية باعتبارها نظاما . هذه « النظم ذات
العناصر » قد تكون مختلف مظاهر الثقافة الفنية (كالمرح او السينما
او الفنون التشكيلية ، او « اشكال » الانتاج الفنى » ، كفن الهواة ، وفن
وفولكلور الاندية ، و « أنماط » الانتاج الفنى) كالثقافة الشعبية فى
البلاد الشمالية ، ومختلف العمليات) ، كالخلق الفنى ، ونشر الثقافة
الفنية واستيعابها .

والطرق عند هذا المستوى تجريبية فى التقدير الاحصائى ،
والنتائج يعبر عنها بلغة الرياضة والرسم ، وتستخدم اولا على المستوى
العملى لاتجاه مؤسسات الثقافة الفنية . وعلى هذا تكون مؤشرات تطور
الثقافة الفنية خصائص قابلة للقياس ، مثل حجم الكوادر وعيدها ،
وعدد أنماط الحاجات الفنية ، ومكانة المهن الفنية ، وهكذا دواليك .
و « الذخيرة » الفنية : مداها ، وتكوينها (من مظاهر ، وأنواع ،
وموضوعات ، ومشاكل ، وإبطال) . ووسائل النشر : تكوين المؤسسات
الثقافية ، مدى الاتصال الجماهيرى ، نشاط النقد الفنى . والجمهور :

تكوينه الاجتماعى والسكانى ، حاجاته الفنية ، مبرراته للتردد على المؤسسات ، اختياره ، التقدير ، مستوى المعرفة والتأهيل ، درجة الاسهام فى الثقافة الفنية .

فعلى مستوى صوبولوجيا الثقافة الفنية الذى يتضمن دراسة صوبولوجية تجريبية ، نرى امكانية تقديم مؤشرات كمية قابلة للقياس تتيح وصفا منهجيا متكاملًا لتطور الثقافة الفنية .

٢ - دراسة منهجية

يلقى الوصف الكامل للثقافة الفنية عن طريق نظام مسن المؤشرات مصاعب جمة بسبب تعقد المهمة ولان ظواهر تطور الثقافة الفنية لم تزل بعيدة عن أن تتلاءم مع تقدير كمى . واذا كان فى المستطاع قياسها فان هذا القياس يجرى بمعايير مختلفة لا تسمح بحدوث تأثير تراكمى من تراكم العوامل الفعالة فى موضوع صوبولوجيا الثقافة الفنية . وثمة شرط يبدو ضروريا فى التحليل المنهاجى لتطور الثقافة الفنية واعداد نظام من المؤشرات ، ذلك هو « السعة » . بعبارة أخرى يجب ان يوصف تطور الثقافة الفنية تبعا لنظام محدد من الاحداثيات له على الاقل « ثلاثة ابعاد » .

فى البعد « العمودى » نمر من المؤشرات العامة الى الوسطى واخيرا الى التجريبية . وفى هذا البعد لا يمكن « تطبيق » مؤشرات مستوح ما لوصف ظواهر وعمليات وعلاقات مستوى آخر ، اولا بسبب عدم تماثل درجتها فى التعميم ، وثانيا لانها ليس لها ذلك المستوى من قابلية القياس الكمى . ويجب مراعاة التدرج الراسى بدقة . والا فانه يغدو من المستحيل بناء « شجرة المؤشرات » بجذورها (المستوى الاول) وجذعها (المستوى الثانى) وذروتها (المستوى الثالث ، التجريبى) .

اما البعد « الافقى » فانه يتولى تصنيف مؤشرات المستوى الواحد فى الدراسة . مثال ذلك اننسا اذا وضعنا انفسنا على مستوى صوبولوجيا خاصة ، ولنفرض انها صوبولوجيا الثقافة الفنية ، فان النظام يتضمن نظاما فرعية ، هى : الانتاج الفنى الذى يمكن تعيين حجمه بمؤشرات ، مثله مثل خصائص المظاهر والاشكال والانماط المختلفة ، وهى كمية وكيفية فى آن واحد ، ثم الحاجات الفنية التى تتميز بحجمها ، وتكوينها ، وكثافتها ، واختيارها ، وثباتها ، ودرجة الوعى بها ، وهلم جرا ، ثم المؤسسات الاجتماعية الخاصة بالثقافة الفنية التى يمكن وصف قواعدها المادية والتقنية وعاملها وهيكلها ، وادارتها ، وبرامجها ،

بواسطة المؤشرات وعند كل مستوى وكل مقطع مستعرض لهذا الوصف
الافقى يتعين المحافظة بدقة على قابلية القياس الكمي والكيفي للمؤشرات
المستعملة .

اما البعد الديناميكي فانه يفترض أن تتيح المؤشرات المختارة التي
تنتمي الى كل من البعدين الراسي ولاافقى وصفا زمنيا لعملية تطوّر
الثقافة الفنية ، وهي الوسيلة الوحيدة لدراسة الديناميكا ، اى السرعات
وتعجيل (أو ابطاء) العملية الجارية . ويتولد من هذا مطلبان على
الاقل : (١) الحاجة الى مؤشرات « مستعرضة » ، اى الموجودة دائما
فى النظام ، والتي تتيح لنا بواسطة وحدات حسابية موصوفة ان نتتبع
تطور الظواهر والعمليات والعلاقات الناشئة فى نطاق الثقافة الفنية ،
(٢) الحاجة الى مؤشرات « محتملة » غير موجودة الآن ولكنها قد توجد
فى القدر لم يكن التليفزيون موجودا بالامس ، ولكنه اليوم جزء لا يتجزأ
من الثقافة ، بما فيها الثقافة الفنية) .

وفى مقدرونا ان ننسب بهذه المؤشرات « المحتملة » ، ومن الفطنة
اعداد مكان مناسب لها عند المستوى الذى توضع فيه فى نظام الاحداثيات .
ويقتضى هذا من جهة أن يكون النظام مرنا حتى يدمج المؤشرات الجديدة
دون أن ينهار ، ومن جهة اخرى أن تكون المؤشرات نفسها من انماط
مختلفة .

٤ - تصنيفية المؤشرات

من حيث أن المؤشرات يجب أن تتيح لنا أن نعرف شيئا متنوعا
ومعتادا مثل الثقافة الفنية فلا بد أن يكون تصنيفها وتصنيف خصائصها
صحيحا ومتنوعا . لذلك فانه يقتصر هاهنا على الانماط الثلاثة للمؤشرات
التي تبدو لنا أهم من غيرها .

١ - المؤشرات الكمية والمؤشرات الكيفية : فى رأينا ان نعتبر من
المؤشرات تلك التي يمكن تقديرها تقديرا كميا ، ونعرف بانها كيفية .
وفى هذا الخصوص يثور السؤال عن معنى « القياس » . فاذا قصدنا
بذلك أن نعطي تعبيرا عدديا للظواهر والعمليات والعلاقات التي تجري
دراستها فانا نقول ان كل الظواهر فى الخطوة الاولى من المعرفة يمكن
قياسها . فالواقع انه من الممكن دائما أن نثبت هل خصيصة او أخرى
موجودة او غير موجودة . ويمكن عرض الفكرة كالآتي : الخصيصة
الموجودة = ١ ، والخصيصة غير الموجودة = صفر . وهذا بالفعل مقياس
مدرج أولى للاوصاف . وفى بعض الحالات يتبدى لهذا « القياس
الكيفي » (تدرج اسمى) بعض الصعوبات . مثال ذلك ان النشاط

الفنى الخلاق لدى أحد الافراد ! والجماعات (غير المهنية) يمكن تقويمه
جزئيا بالتعبير عن الموقف بالنسبة لفن الهواة (تبعا لاسهامهم أو عدم اسهامهم فى ابداع الاعمال الفنية) . ولكى تجرى ذلك تقسم الهواة **طائفتين : المساهم ١ = ، وغير المساهم = صفر .** وفى حالات أخرى ينبغى اجراء تحليل دقيق جدا يتبع لنا ان نتقل من عموضى تاريخ الفن الى دقة علم الاجتماع (مع الاهتمام بوجهات النظر المؤيدة والمعارضة والمنافضة ، والتقاليد ، والمخلفات ، والجردات ، والحقيقة الواقعة ، حيث ننتهى الى ان عملا أو آخر ينتمى الى الفن الواقعى ، فان كان الجواب « نعم » كان العمل = ١ ، وان كان لا كان العمل = صفر .

وعلى ذلك فان قياس الخصائص الكيفية قد يبدأ بمقياس للصفات ، وهو فى ذاته ، وبالنسبة للفن ، خطوة نحو الجهود فى المستقبل لتصنيف كمى كفى ، مماثل لذلك المقياس الذى بدأ به تصنيف كل أنواع النبات والحيوان المحيطة بنا : تقسيم قائم على أساس وجود أو عدم وجود معيار أو آخر ، أو دلالة أو أخرى . لقد آن أوان « علم بيئة الفن » .

ب - المؤشرات المباشرة ، والمؤشرات غير المباشرة : وترجع الاولى الى كل شيء يتيح وصف الظواهر والعمليات والعلاقات الموجودة فى نظام الثقافة الفنية . وقد تكون هذه المؤشرات متنوعة جدا ، وقد تكون كيفية - كوصف النزعة الفنية والجمالية لفن ما - أو مؤشرات كمية تنبئنا على سبيل المثال بعدد زوار مؤسسة أو أخرى من المؤسسات الثقافية أما المؤشرات الثانية ، غير المباشرة ، فانها لا تصف غير الاتجاهات فى تطور الثقافة الفنية بطريق متوسط ، أى من خلال نظام مجاور للنظام الاول ، مثال ذلك اننا نستطيع « قياس » الوضع الثقافى لمجتمع ما بالرجوع الى عدد حالات السلوك المادى لمصلحة المجتمع . ومع ذلك فان معالجة هذه المعطيات معقدة جدا ، لان هناك مجموعة كاملة من العوامل المتوسطة بين « العلة » و « النتيجة » . ولكى نستطيع ان نثبت انضباط هذه « السببية » واتجاهها يتعين علينا ان نقيسها .

وقد تكون المؤشرات غير المباشرة على صلة وثيقة بالموضوع الذى تصفه ، ويصدق هذا مثلا بالنسبة للمؤشرات الاحصائية الاقتصادية فيما يختص بوظيفة الثقافة الفنية فى المجتمع . بل انها تبدو وكأنها تصف « مباشرة » الحالة وتميز الثقافة « من الداخل » . ومع ذلك فانها بالفعل « مؤشرات كافية » . مثال ذلك : هل لنا ان نعتبر ان عدد الاشخاص الذين يشاهدون فيلما (أى عدد التذاكر المباعة) يعادل دائما ومباشرة جودة الفيلم الفنية ؟ نقول ان هذا يتوقف على أشياء أخرى :

نقول « نعم » فى حالة « هاملت » أو « بيمى » ، ولكننا نقول « لا » فى حالة فيلم بوليسى عادى . وعندما تتعلق المسألة بوصف المظهر الاقتصادى للنشاط الفنى فان هذه المؤشرات قد تصف الوضع مباشرة وصفا حقيقيا . ولكن اذا كانت المسألة تتعلق بالمظهر الاجتماعى والمظاهر الفنية والجمالية فان المؤشرات الاقتصادية لا يمكن ان تعتبر وسائل « مباشرة » للقياس . ذلك أو لانها تصف انتاجا متوسطا (مثلا عدد المترددين على المنشآت الثقافية) لا النتيجة النهائية ، وثانيا لان المؤشرات الاقتصادية يجب ان تكمل بواسطة « معامل كفى » (يعينه الخبراء) حتى تصدر مؤشرات مركبة تطبق على جميع الحالات الى جانب المؤشرات البسيطة الكافية بذاتها .

ج - المؤشرات المركبة ، والمؤشرات البسيطة : اعداد مؤشرات مركبة لتطور الثقافة الفنية عملية تدريجية تجرى بادماج مؤشرات بسيطة فى مؤشرات عامة . فعند مستوى الصوبولوجيا التجريبية تندمج المعطيات البسيطة التى جمعت فى مؤشرات مركبة ، وتكون مؤشرات بسيطة عند مستوى الصوبولوجيا الخاصة ، تندمج بدورها فى مؤشرات مركبة جديدة فى المرحلة الثانية التى تتسع فنتنقل الى مستوى الصوبولوجيا العامة . وبهذه الطريقة يتم الانتقال الديالكتيكي (الجدلى) من الخاص الى العام ، مع تناقص عدد المؤشرات كلما اتسع المجال . فاذا كان لدينا عند المستوى التجريبى عدة مئات من المؤشرات فان عندنا عند مستوى الصوبولوجيا الخاصة حوالى اثنى عشر منها ، وبضع مؤشرات عند مستوى الصوبولوجيا العامة .

ومع ذلك فهناك مؤشرات بسيطة ، هى بنوع ما مركبة فى ذاتها ، بمعنى انها تعرف نفسها بنفسها . وبهذه المناسبة نذكر شيئا مما كتبه ماركس فى مخطوطاته الاقتصادية الفلسفية فى عام ١٨٤٤ : « العلاقة بين رجل وامرأة علاقة مباشرة وطبيعية وضرورية . وفى هذه العلاقة الجنسية الطبيعية ، علاقة الانسان بالطبيعة ... تكون علاقة الانسان بالانسان لانها بمثابة علاقته بالطبيعة ، قدره الطبيعى . وعلى ذلك ففي هذه العلاقة تظهر كحقيقة واضحة الدرجة التى أصبح فيها الجوهر البشرى طبيعة للانسان ، أو الدرجة التى أصبحت فيها طبيعة الانسان جوهره البشرى . من هذه العلاقة يمكننا اذن ان نحكم على المستوى العام لثقافة الانسان . وتكشف طبيعة هذه العلاقة عن الدرجة التى أصبح فيها الانسان فى ذاته كائنا نوعيا ، اى انسانا ، وأن يفكر فى ذاته على هذا الاساس . ان علاقة الرجل بالمرأة هى العلاقة الطبيعية المثلى بين انسان وانسان ، فهى اذن تكشف عن الدرجة التى

اصبح فيها السلوك الطبيعى للانسان سلوكا بشريا ، او الدرجة التى اصبح فيها الجوهرى البشرى بالنسبة اليه جوهرًا طبيعيًا ، اى بعبارة اخرى الدرجة التى اصبحت فيها طبيعته البشرية طبيعة بالنسبة اليه . كذلك تكتشف هذه العلاقة عن الدرجة التى اصبحت فيها الحاجة الى الانسان حاجة بشرية ، اى الدرجة التى اصبح فيها (الانسان) الآخر ، باعتباره انسانا حاجة بالنسبة اليه ... » (١) .

كان ماركس يعتقد انه فى الامكان قياس حالة المجتمع والثقافة تبعًا لموقفهما من المرأة ، وعرف هذا «المعيار بأنه أصلى ونوعى وشائع بين كل الناس . ولنا فى تطيل الحاجات البشرية ، تبعًا لرأى ماركس ، أن نستخدم هذا المعيار لتحديد ما فى الحاجات من ثقافة . وفى هذا المعنى فان كلمة « البشرى » فى رأى ماركس مرادفة لكلمة « الثقافى » بعبارة اخرى يعرف نقص الثقافة بمقدار ما فى الانسان من الطبيعة ، ويعرف درجته الثقافية بما فى طبيعته من صفات بشرية .

ونحن لا نعرف الا القليل من المؤشرات الاجتماعية ذات الدلالة من هذا النوع ، ذلك لان هذه المؤشرات يجب ان تقرن الخصائص النوعية بقابلية القياس الكمية . وفى اعتقادنا انه الى جانب موقف الانسان من المرأة يمكن أن يكون موقفه من الطفل بمثابة مؤشر يدل على مستوى تطور مجتمع أو آخر .

وتنشر الصحف فى الوقت الحاضر قدرًا من المعلومات عن الموقف ازاء الاطفال فى كثير من البلاد الغربية . فوفقًا لصحيفة « بارى ماتش » يعذب ٢٥٠٠٠ طفل بأيدى الكبار ، ويقتل طفلان كل يوم بأيدى الآباء . ووفقًا للصحبة الالمانية Die Welt يبلغ عدد ضحايا المعاملة القاسية فى جمهورية المانيا الاتحادية ٣٠٠٠ فى السنة ، يموت منهم حوالى ألف . وفى الولايات المتحدة يضرب ويعذب اكثر من مليون طفل كل عام ، يموت منهم الفان . فضلًا عن ذلك تذكر الصحف ان الارقام الحقيقية تبلغ ضعفى هذه الارقام . وحتى اذا كان هذا المؤشر صادرًا عن نظام قضائى فانه يمكن ان يشكل مؤشرًا اجماليا وسيطًا وذًا دلالة اجتماعية على حالة الثقافة فى امة أو اخرى .

وعلى ذلك ففى تطبيق البحث على المستويات الثلاثة التى سندرسها الآن يمكننا أن نستخدم مؤشرات مركبة الى جانب المؤشرات البسيطة والمؤشرات ذات الاكتفاء الذاتى .

(١) ك. ماركس ، و.ا . انجلز ، مخطوطات ١٨٤٤ « الاقتصاد والسياسة والفلسفة » ، باريس ، « دار النشر الاجتماعى » ١٩٦٢ .

• - الغاية العملية

للاغاية النهائية للدراسات العملية بالنسبة الى صوبولوجيا الثقافة الفنية ثلاثة اتجاهات ، وتستجيب لثلاثة انماط من الطالب :

- مطالب علمية : لعلم الاجتماع ، كسائر العلوم ، حين يدرس قوانين تطور الثقافة الفنية حاجّة محدّدة الى نظام من المؤشرات ذى اسس علمية .

- مطالب اجتماعية سياسية : من المعلوم ان الظروف الخاصة بتطور ثقافة فنية تختلف باختلاف نمط المجتمع ، ومن ثم فهم نوعيّة نسبيّا . وهذا هو السبب في انه بينما تتسع في الوقت الحاضر اشكال التمايز بين النظم المختلفة في بنيانها الاجتماعي ، وتزداد في الوقت نفسه حدة النضال الايدولوجي بينها ، تصبح مؤشرات تطور الثقافة الفنية اجهزة لا غنى عنها للمقارنة بين المستويات الثقافية ، كما اذا اردنا ان نجرى مقابلة بين الاشتراكية والراسمالية اللتين تختلفان من حيث تعريف الجماهير بالثقافة . ويتميز اسلوب الحياة الاشتراكية بانه يضع الارتفاع بمستوى ثقافة الشعب على قدم المساواة مع الارتفاع بمستواه المادي ، مما يترتب عليه ان الثقافة نفسها في البلاد الاشتراكية لها بالضرورة غاية محدّدة ومبرمجة ، ومغزى قومي ودولي . وتسمح الظروف للاشتراكية بتحقيق برنامج واسع ومعقد للبناء الاجتماعي الثقافي ، شبيه ببرنامج ابحاث الفضاء على نطاق قومي ، ونطاق اشتراكي عالمي .

- مطالب ذات صفة حكومية : من المفيد ، لكي يتسنى تحقيق المهمات القومية المفروضة بطريقة مرضية ، تعزيز جودة نظام التوجيه الثقافي وفاعليته ، وهذا امر مستطاع في الوقت الحاضر بشرط ان تعتمد الممارسة الحكومية على نتائج الدراسات العلمية ، وبخاصة نظم المؤشرات الموضوعية الاكيدة الموثوق بها ، والتي يمكن استيفاؤها نتيجة لهذه الدراسات .

تصارى القول ان نظاما من المؤشرات قائما على مفهوم اجمالي محدد ، وخاصة فكرة المستويات الصوبولوجية الثلاثية ، يتيح التوجيه الصحيح لمختلف اجهزة الاعلام صوب المستويات الثلاثة للقدرات المناسبة : المستوى العلمي ، والمستوى التكتيكي ، والمستوى الاستراتيجي .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
رساهمة في إثراء الفكر العربي

- ⊙ مجلة رسالة اليونسكو
- ⊙ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية
- ⊙ مجلة مستقبل التربية
- ⊙ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف
- ⊙ مجلة (ديوجين)
- ⊙ مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتنا الدولية.
تصدر طباعتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع اللجنة القومية لليونسكو وبمعاونة
الشعب القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

إضافات بوتشكين

لتاريخ الفكر الاقتصادي

يحفل الكسندر بوتشكين (١٧٩٩ - ١٨٣٧) مكانة خاصة في مجال تطوير الثقافة الروسية ، وهو شاعر ، ويمد مصلحا ممن أسهموا في تطوير اللغة الروسية الفصحى ، كما أنه كان مؤرخا ومفكرا سياسيا مشهورا . ولقد تضمن المجلد الضخم الذي كتب عن بوتشكين عددا من المقالات التي تتناول آراءه الاقتصادية وانعكاسات المشاكل الاقتصادية والاجتماعية على كتاباته . غير أنه يمكن القول أن ما كتبه عن بوتشكين لم يخرج حتى الآن عن كونه دراسات متفرقة تغلب عليها النظرة الأدبية أكثر من اهتمامها بالنظرة الاقتصادية التخصصية ، وإنني في هذه المحاولة التي أقدمها هنا لتفصيل الفكرة وإكمالها عن آراء بوتشكين أرى أيضا أنه من الضروري أن نوضح الأثر الهام الذي كان للفكر الاقتصادي الاجتماعي السائد في أوروبا على مؤلفات بوتشكين ، وفي المقدمة يأتي اثر نيكولاي تورجنيف (١) وهو أحد مشاهير شعراء الشباب ، وممن كان لهم دور هام

(١) يجب أن لا يخلط الأمر على القارئ فان نيكولاي تورجنيف خلاف ايفان تورجنيف مؤلف كتاب « A Sportman's Sketches » وغيره . وهو لا يمت بصلة قرابة له .

الكتاب : أندرية ف. أنيكين

ولد عام ١٩٢٧ ، وهو عضو فى معهد الاقتصاد العالمى
والعلاقات الدولية بإكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتى منذ
عام ١٩٥٧ ، وأستاذ فى جامعة لومونوسوف بموسكو . له
مطبوعات كثيرة باللغة الروسية عن المشكلات الاقتصادية
المعاصرة نشرت ما بين عام ١٩٧١ وعام ١٩٧٥ (ترجمت الى
لغات متعددة)

المترجم : محمد جلال عباس

مدير الشؤون العامة بوزارة التعليم العالى

فى التقريب بين الثقافة الروسية وثقافة غرب أوروبا وتتضمن الكتابات
الأمريكية عن التفكير الاقتصادى الروسى اشارات عديدة الى بوتشكين ، ففى
أحد النصوص الصغيرة نسبيا التى لاتزيد عن ١٥٠ صفحة اشارات لاسم
بوتشكين فى ثمان وعشرين صفحة ، وهى أكثر بكثير من الإشارة لاي مفكر
آخر من مفكرى القرون الثلاثة الاخيرة الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين
ويقول ج. ف. تورمانو : (ان أعمال بوتشكين وبخاصة (أبوجين أونيجين)
تمثل دائرة معارف عن الحياة الروسية فى عصره بما يسود فيها من أفكار
وظواهرات وتطور اقتصادى . ولئن كان فى دراسة آراء بوتشكين
الاقتصادية شىء من الصعوبة فإنها ذات قيمة كبيرة أود
أن لو أكرس لها كل وقنى فى يوم من الأيام (٢) . ولحد علمى لم يقم
أى من المفكرين فى الغرب بدراسة كهذه ولا حتى تورمانو نفسه
وان كان لتورمانو الفضل فى توجيه النظر الى جانب دقيق من الحياة

J.F. Normano, The spirit of Russian Economics, New York, 1945, p. 16. (٢)

الروسية في ذلك الوقت بقوله : (. . كان الشعراء وكتاب القصة ومؤلفو المسرحيات وغيرهم يتعرضون جميعا في مؤلفاتهم لموضوع المصير الاقتصادي للعالم ، ذلك ان المثقفين الروس قد ضمّوا في أعمالهم التي صدرت خلال القرن التاسع عشر رأيهم في مصير الرأسمالية ، وفي مستقبل أوروبا : وانهيار الحضارة الغربية (٣) وبرز نورمانو أيضا أهمية المشاكل الاقتصادية في مؤلفات ج . تشرنيشفسكى وإيفان تورجنيف ، ونضيف الى ذلك أن تولوستوى قد أولى مشاكل الاقتصاد السياسى اهتماما كبيرا . في الفصل الاول من كتاب أيوجين أونيجين فقرة لها أهميتها الكبيرة وتعد من الفقرات التي توضح نظرة بوتشكين الاقتصادية ، ففيها يشير الى اذواق الشباب الارستقراطي ذى الفكر المتحرر من ابناء مدينة سانت بطربرج في الفترة من ١٨١٠ الى ١٨٢٠ ، فيعبر فيها بأسلوبه الشعرى المؤثر قائلا :

غفل هذا الشاب هومر وثيوقريط واصبح بفضل قراءة آدم سميث ، ذلك الاقتصادى العميق الفكر ، وعرف هذا الشاب كيف تثرى الدولة وعرف الاشياء التي تعتمد عليها في حياتها ، ولماذا تعتمد عليها ؟ وكيف لاتملك الدولة الذهب اللازم . اذا كانت منتجاتها محددة ، لم يعرف الاب كل ذلك ، فرهن ضيعته (٤)

لفتت هذه الايات انظار عدد من الاقتصاديين ومنهم كارل ماركس نفسه الذى اشار اليها عام ١٨٥٩ فى معرض تحليله لوجه الشبه والاختلاف بين الانتاج والتقود (٥) . وبدو تفصيلات فى تحليل هذه الايات واحدا بعد الآخر نسائل انفسنا : الى أى حد يمكن أن تعتبر مثل هذه العناصر التي يبرزها بوتشكين انعكاسا حقيقيا لتاريخ حياته ، وإلى ام مدى يصدق الكاتب فى حديثه ، او بمعنى آخر هل يتهمك أو يبالغ فيما يقوله عن بوتشكين على الرغم من أن بوتشكين يفضل نفسه تماما عن أونيجين بقوله : (لقد كنت صديقه يوما) (٥ - ٢٤) فانه كما نعلم يخلع الكثير من ملامح شخصيته وجواب من حياته على بطل القصة ، ذلك أن أونيجين بطل القصة يشترك مع بوتشكين فى كثير من اخلاقيات واهتماماته الفكرية وقراءاته المفضلة اما عن عدم كون أونيجين شاعرا مثل بوتشكين ، ويظهر ذلك فى قول بوتشكين على لسان أونيجين بطل القصة : (مع كل ما ابدله من جهد لم استطع ان اتوصل الى التمييز بين بيت من الشعر والقافيه) فان هناك رغم هذا الاختلاف الواضح فى هذا الجانب جوانب اخرى فيها تشابه كبير بين بوتشكين وبطل قصته .

(٣) المرجع السابق ص ٢ .

A.G.S. Pashkin, Works, ten volumes, Moscow, Artistic Literature, 1974-1978. Vol. IV, p. 10. (٤)

Karl Marx, A critique of Political Economy. (٥)

وربما أمكننا أن نرى أن بوتشكين كان يعكس نفسه حينما خلع على اوينجين شخصية العالم الاقتصادى المتميز ، وقد تكون سطحيين فسي نظرتنا للأمور اذا ما قلنا ان هناك تجاهلا كاملا للذات (فليس من بين النعماء العظام من كان اكثر انكبابا على ذاته من بوتشكين ، وذلك اذا استثنينا هنريك هابن) ، ومما لاشك فيه أن اوينجين الزهو بنفسه وببوتشكين لا يعتبران في عداد الاقتصاديين بالمعنى العلمى للكلمة ، ولكن يست هذه هي المشكلة هنا ، فبالنسبة لبوتشكين لا يخرج الامر عن كونه قادرا على تفهم وادراك دور الاقتصاد في تطور المجتمع الى جانب معرفته العميقة الواسعة بالافكار الهامة التي نجمت عن علوم غرب اوربا فضلا عن احساسه بأهمية علم الاقتصاد وبديهياته ومآلهما من آثار .

والسألة التي تفرض نفسها هنا هي - حسب مانرى - تلك الاهتمامات الكبيرة من جانب الشاعر بالمعلومات والآراء الاقتصادية الامر الذي يعكس بوضوح في الكثير من أعماله ، فقد تمت كتابة وصياغة (الفصل الاول من اوينجين في وقت كان فيه بوتشكين مازال في الثالثة والعشرين او الرابعة والعشرين من عمره ، وفي تلك السن كانت معلوماته لاتزال قاصرة على ماكان قد تلقاه في الليسيه التي تخرج منها وهو في الثامنة عشرة من عمره ، التي عقيبتها سنوات قليلة قضاها في مجون الشباب وخيالاته البعيدة ، وهجرته الى القوقاز وجنوب روسيا ، فكيف اذن امكن لبوتشكين أن يصبح اقتصاديا متعمقا ، مع ما في هذا الوصف من عدم الواقعية ؟ الكل يعلم أن دراسته الاقتصاد تحتاج الى وقت طويل وتتطلب جهدا ليس بالقليل .

أول وقبل كل شيء : كان بوتشكين ذلك الشاعر العبقري ، وكان شخصا متعدد المواهب ذا أفق واسع وقدرة عالية على الاستيعاب والادراك فضلا عن الظروف المحيطة به في المكان الذي عاش فيه في ذلك الوقت بخاصة ففي كتابه الذي لم يتمه بعنوان (رسالة في الحب الذي ظهر في ١٨٢٩) وهو صنو كتاب انيجين وان كان اقدم منه قليلا ، يقول : (ان تخميناتك وآراءك السديدة التي تملنها انما تنتمي الى عام ١٨١٨ حيث كانت الاخلاق القومية والاقتصاد السياسي من الامور الشائعة في ذلك الوقت) . ثم يعود فيكمل كلامه قائلا : (اما الان فقد تغير كل شيء ، وحل الرباعي الفرنسي محل آدم سميث ، واصبح كل فرد يمرح ويستمتع حسبما اراد) (١٥٥) ان هذا التلميح عن عام ١٨١٨ انما يشير بوضوح الى الديسمبريين الذين كانوا يدعون للتمسك بالخلق القويم من أجل مرتبهم وينادون بانكار الذات في خدمة روسيا ، وهناك ايضا اشارة الى الاقتصاد السياسي . ولقد كان لهذه العبارات في ذلك الوقت رنينها الخاص ، ذلك ان الافكار الاقتصادية والحرية السياسية والصراع ضد العبودية ونظام حكم الفرد المطلق (الاوتوقراطية) كانت مترابطة كلها ، وفي نظر نيكولاى تورجنيف الذي كان اشهر الاقتصاديين الديسمبريين هناك ضرورة لان تقوم العلوم الاقتصادية

اساسا بخدمة الحرية الدستورية لشعوب اوربا ، وطبع كتابه (مقال عن نظرية الضرائب) ونشر عام ١٨١٨ ، ثم اعترف تورجنيف بعد عدة سنوات بأنه (مما يشير ذهنة الجميع ان الرقيب قد ترك هذا الكتاب يظهر للقراء) (٦) والحقيقة التي تختفى وراء الظاهر الاكاديمي هنا هي السخط الشديد على العبودية والنقد الشامل لنظام الاقتصاد السياسي في روسيا ، وقد كتب تورجنيف معللا ذلك بقوله : (. . ولعل لم انتقد الرق البغيض بما فيه الكفاية وبما يناسب من مصطلحات قوية واضحة ، وعلى حد علمي لم يسبق ان نشر في روسيا أى شيء واضح ومحدد عن العبودية (٧)

ولا يمكن القول بصفة مؤكدة هل قرأ بوتشكين كتاب تورجنيف عن الضرائب ام لا ، ذلك انه لم يعثر في المكتبة الضخمة التي تركها هذا الشاعر على ما يمكن ان يوضح لنا هل بدأ بوتشكين في عملية جمع الكتب بصوره منظمة خلال العقد الثالث من القرن التاسع عشر ، في الوقت الذي ألف فيه تورجنيف كتابه (مقال في نظرية الضرائب) ، ورغم وضع الكتاب في قائمة الكتب فمن الواضح ان النظريات التي تضمنها هذا الكتاب وبخاصة الافكار الاقتصادية والسياسية منها كانت مشابهة لآراء بوتشكين ، وفي خلال الفترة من عام ١٨١٧ الى ١٨١٩ كانت هناك صلة قوية بين بوتشكين وتورجنيف ، ولوحظ ان القصائد التي كتبها في ذلك الوقت ظهر فيها بوضوح وقوعه تحت تأثير تورجنيف وتبين ذلك بخاصة في قصيدته المشهورة (الوطن) التي كتبها عام ١٨١٩ . وهي واحدة من احسن الاناشيد الوطنية التي كتبها بوتشكين في ذلك الوقت المبكر من حياته الادبية . ولا يقتصر ما فيها على ادانة العبودية فحسب بل تضمنت ايضا عناصر واضحة من الراء الاقتصادية والاجتماعية حيث يقول :

اعننى الدموع واصمنى الانين ،
على المصير الذي حتم البؤس على الانسان
فالنبلاء بقلوب متحجرة وبلا احساس ولا التزام بقانون
يستخدمون القوة والعصى للسخره
يسخرون من اجلهم عمل العامل وممتلكاته ووقته
فنجده منحنيا يجر محراث رجل آخر تحت ضربات
السياط

هزيلا نحيفا ضعيفا ، ولكنه يشق الحقول
في ارض يملكها سيده القاسي الذي لا يرحم

N.I.-Turgenev, Russia Rouski, Moscow, Vol. I, p. 72. (٦)

نشر هذا الكتاب اول الامر باللغة الفرنسية التي كتب بها في مدينة بروكسل عام ١٨٢٧ ومصادره الرقيب القيصري . ولم يظهر في اللغة الروسية حتى القرن العشرين .

(٧) المرجع السابق ص ٧٥

من هذه الصورة الشعرية نستخلص ماكان يجرى من حديث حول الاقتصاد الحر فى ذلك الوقت ، فهى تعبر بطريقة غير مباشرة عن البحث الرئيسى فى الاقتصاد الحر وهو أن العائد من عمل العبيد أو الرقيق ماهو الا قليل اذا قورن بالعائد من عمل العمال الاجراء ، ونلاحظ فيه ايضا عبارة (محراث رجل آخر) ، وهى تعطينا بلاشك صورة التنافر القائم بين العامل ووسائل الانتاج التى لايملكها العامل ، بل انها تستخدم كأداة لاستنزاف عمله ، ولقد كان تحرر العامل الزراعى بقرار يصدر من السلطة العليا بموافقة القيصر المهيمن على مقدرات الامور . كان هذا هو الامل السائد فى تلك السنين . وشارك بوتشكين تورجنيف وغيره من الديسمبريين تطلعهم الى هذا الامل ، وكانوا جميعا مخدوعين فى ذلك ولكن بوتشكين كان له رأى آخر أكثر أهمية يتضح منه النضج الذى بلغته آراؤه والذى تكشف بعد بضع سنين حينما قال : (.. ان التححرر السياسى لاينفصل بأى حال من الاحوال عن تحرر المزارعين ..) (٧-٦٢) او بمعنى آخر بدون القضاء على العبودية لن يكون بالإمكان التقدم نحو الحريات المدنية فى روسيا ، وظهرت هذه الفكرة أكثر وضوحا فى الصور التى وردت فى كتابه (التاريخ الروسى فى القرن الثامن عشر) ، وفى هذا الكتاب يلقى على مفهوم الاقتصاد السياسى أضواء جديدة لم تكن متوقعة فى القسيمة التى تحسب الاعمال الوحشية التى كانت تمارس فى ظل الحكم المطلق لكاترين الثانية وذلك فى قوله فى وصفها : (.. هى تتظاهر بالطيبة والرفقة ..) وقوله أيضا : (.. تبسطها الكريه مع فلاسفة العصر ؛ وغير ذلك من المقالب التى تنهم القيصرية (بالاطار الخطيرة فى حق الاقتصادى السياسى) (٧٠ - ١٦٣) ، ويتضح من مضمون ما يشير اليه بوتشكين : تنازلات المزارعين الذين ينتمون الى التاج (أى المزارعين الاحرار) من حرياتهم لاصحاب الاملاك الخاصة وقبولهم التحول الى العبودية ، وانتشار هذه العبودية بين احرار اوكرانيا والمحافظات البولندية . ولقد كان نظام الاقطاع الذى انبنى على العبودية فى روسيا عائقا كبيرا للتحول نحو الرأسمالية .

ومن الحقائق الجلية أن تلك الاخطاء كانت معروفة فى مضمون الاقتصاد السياسى كما تصورها بوتشكين وتبأ بها تورجنيف بعواطفه ، وكما أشار اليها الكاهن الاسكتلندى آدم سميث من قبل .

اما بالنسبة للديسمبريين فان الاقتصاد السياسى كان فى ذلك الوقت مرتبطا باسم آدم سميث ، ومسيرنا لآراء فلاسفة الغرب التى ترجع الى عصر التنوير ، وكانت من الاسس التى اعتمدوا عليها فى صياغة رأيهم العلمى عن التحررية . ومع ذلك لم يكن الديسمبريين فى عزلة عن المتأخرين ولذلك لم تكن فكرتهم السائدة عن الاقتصاد محدودة فى أوساطهم ، بل كان الاقتصاد السياسى شائعا فى الاوساط الجامعية والصحفية والادبية

فى جميع انحاء العالم ، ولما لم يكن مضمون الاقتصاد السياسى متطرفا فى التحررية فقد اكتسب كيانه كعلم يتناول دراسة الثروة بأسلوب عقسلانى من أجل تنمية ثروات الامم وكذلك ثروات الافراد وهناك ما هسو اهم فهو يعطى الحل العصرى للموقف الدقيق الذى فرض على روسيا الاتجاه نحو التطوير الاقتصادى والاجتماعى .

ويتصل هذا الشكل الفكرى بعنصر آخر من مكونات شخصية بوتشكين الشابة هو الجانب الدنىوى من حياته ، فلو أن الظروف كانت مواتية لاصح أونيجين واحدا من الدسمبريين ، ومع ذلك فاننا لم نلمس فيه طبيعة الشخص الثورى ، وانما عرفناه كشخصية عامة تتميز بالذكاء وتمتلىء بالمرارة فى الوقت نفسه ، ولعل اعجابه بآدم سميث واهتمامه بالمشاكل الاقتصادية هو اهم مافى الامر . وهناك ملاحظة أخرى طريفة عن ابوجين أونيجين تتصل بالاقتصاد السياسى فى أوساط علية القوم فى القول التالى :

مرة أخرى ، قد يقوم شخص او آخر
بشرح آراء سائ أونيشام
ولكن فى معرض المناقشة
ستكون هناك حدة بالغة
ولكنها تافهة .

فقد كان ينظسر الى جيان بابتست سائ وجيريمى بنتام فى روسيا خلال العقد الثالث على انهما دعاة التحررية الاقتصادية السياسية ، وكان لسائ على وجه الخصوص تقديره الخاص باعتباره أحد الذين اشاعوا آراء آدم سميث بين الناس ، كما كان يعد من أعظم الاقتصاديين فى غرب اوربا فى ذلك الوقت من القرن التاسع عشر ، ولذا انتخب فى اكاديمية العلوم فى سانت بطرسبرج كمضوء خارجى ، اما بنتام الذى كانت له صلات قديمة مع روسيا فقد عرف عنه اهتمامه بمحاربة استرقاق الزنوج .

انتشرت صيغة الاقتصاد والسياسة فى جميع انحاء اوربا ، وكان مجيئها الى روسيا عن طريق انجلتره وفرنسا مثل غيرهما من المؤثرات المادية وغير المادية ، واخذ هذا الانتشار اشكالا طريفة ، منها ان الكتابة الانجليزية ماري أوجروث سجلت انه فى العقد الثالث من القرن التاسع عشر كان من الشائع ان يدور حديث النساء حول الموضوعات الاقتصادية وكن فى ذلك الوقت يحاولن اظهار المساواة مع الرجال ، وكانت سيدات الطبقات الثرية يشترطن فيمن يتقدمن للعمل لديهن كمربيات للاطفال ان يكن قادرات على تدريس الاقتصاد السياسى لاطفالهن ، ومن بين هؤلاء المربيات من كن يعرفن شيئا من اللغات الفرنسية والىطالية وشيئا من الفنون الموسيقى والرقص والرسم ، ومع ذلك كن يترددن فى الاجابة بنعم عن

سؤال السيدة عن قدرتها على تدريس الاقتصاد السياسي ، وكانت الواحدة
منهن تجيب على هذا السؤال بالنفي وتقول : (لا أستطيع) اعترف بقدرتي
على ذلك ، ولكن اذا كان الامر ضروريا فانتى سأحاول القيام بدراسته)
فيكون رد السيدة عليها : (لا باعزيتى ، اذا لم تكونى على قدرة كافية
لتدريس الاقتصاد فانت فى نظرى غير مؤهلة لوظيفة مربية لاطفالى)

كان الاقتصاد السياسى يدرس فى مدرسة سيلو القصيرة ، وهى
من اللبسيهات التقليدية التى كانت تقوم بتعلم لا يقل فى مستواه عن التعليم
الجامعى ، وعلى سبيل المثال كان تعريف مدرسيها يأتى على النحو التالى :
(١.ب. كونيتساين ، استاذ مساعد ، يدرس الاقتصاد فى الفصول
العليا من مذكراته الخاصة التى وضعها بناء على دراساته لادم سميث من
أهم المواد التى كان يدرسها هذا الاستاذ فى اللبسيه منذ عشرات السنين
نشتمل على القانون الطبيعى فى الاقتصاد السياسى :

من قلوبنا نشرب نخب كونيتساين
فهو الذى صنعنا وعلم عشيرتنا
ووضع حجر الزاوية فى حياتنا
وأشعل لنا المصباح الذى انار حياتنا

كتب بوتشكين هذه السطور فى مناسبة عيد اللبسيه عام ١٨٢٥ ،
وأشار الى كونيتساين مرات أخرى فى أبيات أخرى كتبها بمناسبة عيد
١٨٣٦ ، وكان آخر عيد حضره لها . ولقد لاحظ معاصرو وبوتشكين انه كان
معجا بالدراسة التى كان يقدمها الاستاذ كونيتساين ، وظل يكن له الاحترام
غوال حياته .

كان كونيتساين هذا زميل دراسة مع نيكولاى تورجنيف فى جامعة
جوتنجن ، وظلت الصداقة بينهما قائمة ، واشتركا معا فى الراى خلال
السنين التى ازدهرت فيها أعمالهما العلمية والادبية . وكان كونيتساين هو
الذى كتب التعليق على أول كتاب ألفه تورجنيف ، وقد أعلن فى هذا
التعليق رايه ان الاقتصاد السياسى أصبح من ذلك اليوم من الاعمال التى
تحظى باهتمام المؤلفين والكتاب الروس الوطنيين . وليس من شك فى
ان بوتشكين قد قرأ هذا الكتاب ، كما قرأ تعليق كونيتساين عليه ، وقد
أخذ كل من تورجنيف وكونيتساين فى الاعتبار ان يتعاون بوتشكين معهما
حينما فكرا معا عام ١٨١٩ فى اصدار مجلة تهدف الى نشر آرائهم وبخاصة
حول (مجلس الرءاء) الذى كان أهم تنظيمات الديسمبريين التوريين .

بهذا يسهل علينا تفهم الابیات المأخوذة من ایوجین اونجین التي اوردناها فی بداية هذا المقال ، ففي هذه الابیات يعبر بوتشکین بعواطفه عن أهمية آراء آدم سمیت التقليدية فی الاقتصاد السیاسی بالنسبة له ، فهو یفرق فی ذلك بین النظريات القديمة وتلك النظريات المتطرفة مثل نظرية الروح التجارية ، فالثروة الحقيقية للدولة هی ببساطة فی انتاجها لا فیما تمتلكه من الذهب ، وتکمن ایضا فی التطور المتناسق لقوى الانتاج ، والقدرة على زیادة الانتاج وتويعه ، ورغم أن رخاء الامم لا یعتمد اعتمادا کلیا على النقود فان ذلك لا ینفی وجود صعوبات تواجه من یملك البضائع ویرید تحويلها الى نقود ، او بمعنی أوضح المشاكل التي تواجه صاحب البضاعة وقت بیعها . وبالنسبة لابی البطل فی قصة ایوجین اونجین فانه مزارع صغیر اصابه الافلاس (وهنا لا یصعب علينا أن نتبین انه یمثل شخصية سیرجی لفوفیتس بوتشکین ابی شاعرنا) ، فاصبح من الصعب علیه أن يواجه المشكلة ، فلجأ الى رهن ارض الاسرة واخذ قرضا بضمانها من أحد البنوك التي أسستها الدولة فی ذلك الوقت . وتحن نشک فی انه لم یسبق فی تاریخ الاقتصاد السیاسی خلال القرون السابقة أن عولج الموقف بمثل هذا .

کان لاسرة تورجنیف ایضا اثرها الكبير فی حياة بوتشکین ، فالاخ الاکبر المدعو الکسندرا بفانوفیتش هو الذی أخذ الصغیر رسائلا بوتشکین الى الیسیه ، وهو الذی اصطحب جثمان الشاعر اثناء حکم نیکولاس الاول فی نمشه الى جبانة سفیاتوجروسکی قرب بسکوف ، فالنسبة لبوتشکین کان الکسندر هو الصديق الاکبر ورفیق الحياة کلها تلقى الکسندر الکثیر من خطابات الشاعر التي سجل فیها الکثیر من مذكرات حياته ، ولقد عرف بوتشکین سرجی ایفانوفیتش الاخ الاصغر لالکسندر الذی مات صغیرا اما نیکولای ایفانوفیتش الاخ الاوسط فقد کان یکبر بوتشکین بعشر سنوات وکان له دوره فی توجيه قدرات بوتشکین نحو خدمة الامة ، ولعله کان یمستخدم القسوة والصرامة فی کثیر من الاحیان لتأديبه والحلم من اندفاعاته وفي معرض نزاع شب بینه وبين بوتشکین کاد یتخلی عنه ، ولكنه عاود تحمل المسؤولية بالنسبة له .

واسنا هنا بصدد التفصیل عن خطابات بوتشکین الى نیکولای ایفانوفیتش ، ولكن ما لعل به تورجنیف عن هذا الشاعر فی خطابهاته الموجهة الى اخوته ، على الرغم من سطحيته ، یظهر احترامه لبوتشکین وتقديره لآرائه واعماله ، ففي خطاب وجهه لبوتشکین الى الکسندر تورجنیف مؤرخ فی ٩ یولیه سنة ١٨١٩ (ای قبل رحيله عن میخائیلوفسکی حیث کتب دیوانه (الوطن) سجل ملحمة طریفة فی قوله : (یوسفنی اننی لم احیک عند الفراق کما لم احی شخصیتی المیرابو الاثنین) . وعلى فرض أن میرابو الاول هو نیکولای ایفانوفیتش فمن ه والثانی ؟ یرى د.د. باوجور

الذى يعد عارفاً بـ بوتشكين ان الاثنين شخص واحد هو نيكولاى تورجنيف ويبدو أن هذا الغرض صحيح ، فقد يكون نيكولاى تورجنيف هو ميرابو الاب الاقتصادى الذى ينتمى الى مدرسة الطبيعيين (الفزيوقراطيين) (٨) ومؤلف كتاب الضرائب ، وهو فى الوقت نفسه ميرابو الابن خطيب الثورة الفرنسية الذى كان أعرج مثل تورجنيف .

وكان لكل من ميرابو الاب وميرابو الابن شهرة واسعة فى روسيا وبخاصة فى نظر بوتشكين الذى اعتبرهما نموذجا للوطنية والاخلاص للبلاد والمعروف ان تورجنيف كان يحمل فى وسط أصدقائه اسم ميرابو كاسم شهرة ، وحول هذا الموضوع كتب بوتشكين مذكرة مختصرة ترجع الى عام ١٨٢٣ فسرّها أحد الخبراء بأنها تحمل معنى ثوريا خاصا حيث قال : (ليس هناك عقول ثورية تكن الحب لروسيا مثل حب الميرابو وبواتر لها ، ولن نجد ابلغ من كلامهما بعيدا عن هذا الحب فى اللغة الروسية ، فكل شيء بعملايه او يخلقانه روسى وكل شيء يسجلانه هو باللغة الروسية (٧-٢٩٩) ومن الكتابات الأخرى التى تعرضت للموضوع ذلك المقال الذى كتبه ب. س. ميلاش وقال فيه ان الميرابو ما ه والا لقب أطلقه بوتشكين على تورجنيف وبواتر (بيتر الاول) والذى ينطق (بستل) ، فقد كان بافل ايفانوفيتش بستل زعيما يعترف بزعامته معظم أفراد الجناح الثورى فى حركة الديسمبريين ، وبالإضافة الى ذلك كان من محبى الاقتصاد السياسى ، وقد أوصى الأعضاء الجدد الذين انضموا الى جماعة الثوريين بأن يقرأوا ما كتبه آدم سميث ، وكان بوتشكين يعرف ذلك جيدا ، وحرر مذكرة فى جريدته عام ١٨٢١ يشير فيها الى ان له محاورات مع بستل فى موضوعات ماوراء الطبيعة والسياسة وغيرها .

أما عن الفصل العاشر من كتاب ايوجين اونيجين فانه لم يتم ، بل ان بوتشكين قد أحرقه عام ١٩٣٠ خشية التعرض للاضطهاد اذا ما وقع فى ايدى السلطات نظرا لما تضمنته نقد صارخ للقصر الكسندر الاول والوضع فى روسيا اثناء حكمه ، فضلا عن احتوائه على آراء ومذكرات الديسمبريين وقد امكن تجميع اجزاء كثيرة من شتات هذا الفصل فى محاولة المؤلف تجميع الكتاب الذى لم يتم ، ومن بين هذه الاجزاء ما يشير الى الاجتماعات والمناقشات التى كانت تدور بين أعضاء (مجلس الرخاء) ويعبر عنها فيما يلى :

لم يكن أحد يرى فى العالم سوى روسيا
ولم يكن أحد يتبع غير مثلها العليا

(٨) هم اصحاب المذهب الاقتصادى الذى يرى فى الزراعة المصدر الوحيد للثروة ، وكان كويسينى هو اول من نادى بهذا المذهب الذى يعتبر حرية الصناعة والتجارة أساس الاقتصاد ، وميرابو الاب (فيكتور ديكيتى ميرابو) من مؤيدى هذا المذهب وله مؤلف هام تحت عنوان « مقال عن السكان » الترجمة

كان تورجنيف الاعرج يستمع الى المناقشات
وتعلاه كراهية السياط والرق
ولكنه رأى تجمع النبلاء
وكان يعتقد عليهم الامل
لتحرير الفلاح

ففى هذه الايات عبر بوتشكين عن الفكرة الاساسية من وراء كل
النشاط الذى يقوم به تورجنيف ، وهو تحرير الفلاح ، وكان كما هو واضح
يعارض رأى تورجنيف الاصلاحى الذى يهدف منه الى منع الاضطهاد
السياسى والارهاب تنفيذا لمقترحات اثنين من أعضاء الجمعية السرية
هما لونين واياكوشين .

ولم يلق تورجنيف المصير الذى لقيه الديسمبريون لانه كان فى اجازة
طويلة خارج البلاد من عام ١٨٢٤ الى ١٨٢٥ ، ورفض ان يمثل امام اللجنة
التي حاكت الديسمبريين ، فحكم عليه بالاعدام ، ثم خفف الحكم الى
الاشغال الشاقة المؤبدة .

ولقد عاش تورجنيف فى فرنسا طيلة الاربعين سنة الباقية من حياته
ومات عام ١٧٨١ ، وقد سجل على مقبرته انه شارك فى مؤامرة عام ١٨٢٥
وكتب كتابا عن الضرائب . وفى احد اجتماعات جمعية الاقتصاد السياسى
اعلن هيبوليت باسى الذى كان وزيرا ؟ للمالية وواحدا من اصدقائه
القدامى عن وفاته قائلا انه كان من اوائل أعضاء هذا التنظيم واحد الذين
شاركوا فى أعماله حتى آخر لحظة من حياته (٩) .

وفى خلال صيف ١٨٢٦ بينما كان بوتشكين فى منفاه فى ميخائيلوفسكى
بلغه بغير قصد ولحسن الحظ ان انجلترا قبضت على تورجنيف ونقلته
الى سانت بطرسبوج وسلمته الى حكومة القيصر ، ونعبر عن حزنه وغضبه
فى رسالة كتبها للامير ب.ا. فيازامسكى الذى كان صديقالكل من تورجنيف
بوتشكين ، وضمن هذه الرسالة جملة المشهورة : . . فليشتق الرجال
فى سبيل ان لانرى بشاعة السخرة التى يقع تحت طائلتها عشرات بل
مئات من اصدقائنا ورفاقنا واخواننا . .)

وباستخدام كل مايملك من وسائل - وان كانت محدودة - حاول
بوتشكين انتقاد الموقف كما حاول بما عرف عنه من شجاعة وطنية ان يحصل
على عفو نيقولاس الاول عن تورجنيف وقد كتب فى واحدة من مذكراته عن
التعليم الوطنى نشرت عام ١٩٢٦ بعنوان (الاوامر العليا) يدافع بطريقة
غير مباشرة عن تورجنيف المتهم بأنه مجرم فى حق الدولة قائلا انه يتصف
باخلاقيات عالية واعتدال فى الامور وبانه يمتاز بالتعليم المستنير والقدرات
الفائقة التى يستطيع بها ان يقدم للادارة الحكومية خدمات ممتازة ، وقد وضع

القيصر علامة استفهام وعلامة تعجب على الهامش بجوار هذه الفقرة وبالإضافة الى تدخل بوتشكين عن طريق هذه المذكرة تدخل أيضا آخرون من ذوي النفوذ والسلطان لصالح تورجنيف ، وبخاصة الشاعر ف . ا . جوكوفسكى الذى كان مقربا فى بلاط القيصر ، ولكن جميع هذه المحاولات باءت بالفشل .

وكتب بوتشكين فى تلخيصه لمنهج المدارس الثانوية والسياسيات والجامعات يقول : (يتحتم أن يدرس الاقتصاد السياسى والعلموم السياسية والقانون دراسة على مستوى عال فى السنوات النهائية ، وهذه الدراسات طبقا للنظام الشامل الجديد تشتمل على آراء ساي وسيموندى ودراسة الاحياء والتاريخ) (٧ - ٣١١) وواصل التفكير والتعمق فى الاقتصاد السياسى كوسيلة لتنشئة وتربية المواطن ، وكان النظام الشامل الجديد يتضمن الآراء الحرة التى نادى بها ساي والانسانيون والنقد الذى وجهه الفكر السويسرى سيموندى للرأسمالية ، وجميعها آراء ضعتها فى كتابه الذى صدر عام ١٨١٩ ، وهنا يعرض تساؤل هام : الى اى مدى بلغ علم بوتشكين بمؤلفات ساي وسيموندى وادم سميت فى كتابه (ثروة الأمم) ؟ الإجابة هى اننا لانعرف بالضبط ، الا انه من الصعب ايضا أن نصدق انه قد اشار الى كل تلك الاسماء بدقة بالغة فى مذكرته الرسمية عن التعليم دون أن تكون لديه فكرة كاملة عنها .

لم يكن سيموندى اقتصاديا فحسب ، بل كان أيضا مؤرخا وناقدا وأديبا ، فأصبح بذلك مقربا الى نفس بوتشكين ، وانعكس ذلك فى خطاب كتبه الى اخيه (ليف) فى ١٤ مارس سنة ١٨٢٥ يطلب اليه فيه ارسال عدد من المؤلفات المنشورة ومنها كتاب (ادب سيموندى) وهو الكتاب الذى ألفه سيموندى عن آداب جنوب أوروبا (٩٠ - ١٣٣) ، ونقتبس فيما يلى فقرة من كتاب بوتشكين الذى كتبه عام ١٨٣٣ بعنوان (من موسكو الى سانت بطرسبرج) ولم ينشر فى حياته ، وهى الفقرة التى توضح التقارب فى الراى بين بوتشكين وسيموندى حيث يقول : (اذا ما قرأت شكاوى عمال المصانع فى إنجلترا فلاحظك أن ما يلاقيه الشوار من تعذيب واضطهاد لم يشهد العالم مثله سيرهيك ويحزنك ، فهناك تتمثل البربرية فى اقظع صورها ، والفقر فى أبشع حالاته ، مما لا نجد له مثيلا فى أقصى ألوان السخرة التى شهدها العالم القديم ، ومن نتائج ذلك يأتى القماش الذى ينسجه المستر سميث والأبر التى ينتجها المستر جاكسون ، ويلاحظ القارئ أيضا أنه لا يوجد مع ذلك أى نوع من التجريم لمثل هذه الفظائع او حتى الشعور بالعيب ، بل أن ذلك يتم بحماية القانون ، ويبدو أنه لا يوجد فى العالم من هو أسوأ حظا وحالا من العامل الإنجليزي ، ثم انظر الى ما يحدث حينما ت اخترع آلة جديدة هناك ، فان نتيجة ذلك تحرير خمسة ملايين أو ستة ملايين من هذا النوع من العمل الجبارى ، ولكن يحدث فى

الوقت نفسه حرمانهم الكامل من سبل كسب العيش . . (٣٤٩-٧) ان التقارب لايعنى بالطبع الاقتباس ، ولكن هذه العبارة التى اوردناها تثبت ان بوتشكين كان على ادراك واع بالتناقضات التى تربط بالتطور الرأسمالى فى وقت الثورة الصناعية ، ولو ان الاجل قد طال به بما امتاز به من وعى عقلى واتساع فى الافق فلربما وجه اهتمامه لكتاب انجلز الذى كتبه فى شبابه المبكر عن : (احوال الطبقة العاملة فى انجلترا) ، وظهر بعد نحو عشرين سنة من وفاته ، ونوقش على صفحات المجلات الروسية فى العقد السادس فى القرن التاسع عشر حيث تناولته مقالات عديدة نشرت فى مجلة (المعاصر) التى كان بوتشكين قد أسسها عام ١٨٣٦ .

ولعل هذه الفقرة تشير ايضا الى الاقتصاد السياسى كعلم ، ومهما قيل من آراء ونقد حول بوتشكين فان هذه الفقرة وما احتوتها تثبت ان بوتشكين كان على علم واع بالثغرات التى صدرت حول الموضوع . بل انه فى المقارنة التى عقدها بين المجلات التى كانت تصدر فى موسكو وتلك التى كانت تصدر فى سانت بطرسبرج نجد يقف فى صف الاولى حيث يقول : (. . . ان مجلات بطرسبرج تتناول الاقتصاد السياسى بالطريقة التى تتناول بها الادب والموسيقى ، بمعنى انها تخرج عن مفهوم الاقتصاد السياسى الحقيقى وان كانت فى بعض الاحيان لا تدرى كيف ، وربما بالصدفة المجردة - تتناول موضوعات الاقتصاد السياسى تناولا مناسباً ينم عن ذكاء واضح ولكن فى معظم الاحيان يكون هذا التناول سطحياً بعيداً عن العمق العلمى) (٣٣٩-٧)

لم يقتصر نشاط بوتشكين خلال العقد الرابع من القرن التاسع عشر على الشعر وكتابه القصة ، بل انه كان ايضا يعمل مؤرخا وناشرا وناقدا ادبيا ، وكانت له انطباعات عن ماضى وحاضر ومستقبل روسيا ، وآراء حول مصير الحضارة الغربية ، وافكار عن الاحوال الاجتماعية ودور الادب والادباء فى الحياة ، ولقد ادت به كل هذه الانشطة الى الرجوع بها الى المشاكل الاقتصادية والاجتماعية بصفة مستمرة ، كما ان خبراته وتأملاته جعلته يرى ان الاساس الاقتصادى وظروف الحياة المادية هى اكبر واهم العوامل التى تتحكم فى السياسة والثقافة والفكر .

وقدم كتابا عن تاريخ يوجاشيف ، يصف فيه الاحوال القائمة فى وسط اهل القوزاق الذين يعيشون فى منطقة جبال اورال ، وقد ظهرت بينهم حركة بعث ثورية ، وفى ملاحق هذا الكتاب - التى يضمها النسخة المطبوعة وانما قدمها للسلطات منفصلة عنه - يورد بوتشكين ملاحظات على جانب كبير من الجراءة والعمق عن البناء الطبقي للمجتمع الروسى وعن الاسباب الاجتماعية لثورة الفلاحين فى الفترة من عام ١٧٧٣ و ١٧٧٥ قائلا : (كان كل صغار القوم اتباعا ليوجاشيف ، وكان رجال الدين ايضا يقفون الى

جانبه ، ولم يقتصر الامر على وقوف الرهبان والقبس فقط معه بل ايضا ظاهرة الاساقفة ورؤساء الاديرة . ولم يكن يقف الى جانب الحكومة سوى النبلاء رغم تعارض مصالحهم مع مصالحها (ومع قلة عدد الموظفين الاداريين وسفار العاملين فى الحكومة فقد وقفوا بالطبع الى جانب الشعب والمثل يقال عن الضباط من الرتب الصفيرة وكانوا كثيرين فى جيش بوجاشيف) (٧ - ١٢٩) كان بوتشكين ينتمى الى أسرة من أسر النبلاء الغدماى فى روسيا ، وكان ذلك موضع فخر له ، كما كان مصير النبلاء ووضعهم فى الدولة فى مستقبل الايام موضع اهتمام كبير منه ، وقد بدأ هذا الاهتمام واضحا فى بعض أعماله التى اتسمت بالطابع الارستقراطى مثل فصلته التى نشرها بعنوان (دوبروفسكى) وبعض مختارات من (رسائل الغرام) ، كما بدأ هذا الاهتمام ايضا فى مقاله السياسى (ملاحظات على نبلاء روسيا) الذى نشر عام ١٨٣٠ فى مجلته الخاصة التى كان يصدرها وكان بوتشكين ينظر بحزن وأسى عميق الى ظاهرة اضمحلال طبقة النبلاء وكان يود أن يراها وهى تعتلى المكان اللائق بها بين الشعب بشرعيتها الموروثة التى تلقى ايضا تأييدا شعبيا وموافقة مندوبى الشعب عليها وذلك اكى يكون للشعب ممثلون اقوياء يدافعون عنهم لمكانتهم ومستواهم الذى يقربهم من كراسى الحكم (٦٠ - ٣١٠) ، ويبدو هنا ان النبلاء قد تراءوا له كواسطة بين الشعب والحكام الفرديين الذين يحملون مسؤولية رعاية مصالح الفلاحين الاميين الذين حرّموا من اى حقوق ، وكان دوبروفسكى بطل قصته رجلا واثته الظروف ليحتل مكان القيادة ، وكان مثالا للبطل الفارس الحقيقى ، الا انه لسوء الحظ خسر المعركة ، وقد اراد بوتشكين ان يكون النصر النهائي فى هذه القصة للزعيم الذى خرج من بين العبيد وهو ترويكوروف الذى تجسد فى شخصه كل الصفات المعقوة فى النبيل الجديد ، الذى لم يكتسب ثروة وقوة فى المعارك الحربية ولا من خلال خدمته للدولة بل اكتسبها من داخل حجرة نوم القيصر فى قصور سانت بطرسبرج او من خلال نفوذ خدم البلاط .

ويرى بوتشكين أن اهم أسباب اضمحلال طبقة النبلاء هو نظام الوراثة الذى لا يحافظ على وحدة الميراث (كما هو الحال فى انجلترا) بل ينتهى الى تفتيت الابعاديات الكبيرة الى قطع صغيرة تقسم على الورثة بدلا من تملكها للورث الاكبر ، ومع ذلك فقد كان بوتشكين يعلم تماما ان هناك اسبابا اخرى اكثر عمقا من ذلك ، هى بالتجديد : الازمة الاقتصادية التى ترتبت على نظام العبودية ، وعدم امكان تطوير اقتصاد البلاد بسبب هذا النظام الاقطاعى الذى يبنى على العبودية ، ولقد امتلات أعمال بوتشكين بملاحظات دقيقة وانطباعات مبررة حول هذه النقطة . فكان دائما يعبر عن سخطه وعدم رضاه عن ثورات الفلاحين وحركاتهم التحررية التى لاتنتهى الى النجاح ، وكان هذا الواقع هو موضوع كل من كتابيه

(تاريخ يوجاشيف) و (ابنة القائد) ، كما تنعكس صور هذا الحزن أيضا في قصته (دوبروفسكى) وغيرها من الاعمال التى لم تنشر فى حياته بسبب الرقابة اما عن مقاله الذى ظهر بعنوان (رحلة من موسكو الى سانت بطرسبرج) وهو الذى اخذنا منه بعض الفقرات آنفا فانها تنتهى بتقديم عرض لحالة مالك ارض يحاول أن يحول العبودية الى نوع من نظام الرق البسيط على سبيل تغطية الموقف ، فيقول : (لم يعد المزارع يملك اى شيء ، وانما أصبح يعمل خلف محراث السيد المربوط فى حصان السيد فقد باع هذا المزارع كل ما يملكه من حيوانات ، وأصبح يأكل على المائدة التى يملكها له السيد فى فناء البيت الذى يملكه السيد ، فلم يكن للفلاح بيت يملكه أو حساء يشربه أو خبز يأكله أو ثياب أو أحذية سوى ما يمنحه له السيد مما يوزعه على المزارعين .) أما كيف انتهى الامر ؟ فانه يقول : (وفى النهاية قتل المزارعون السيد فى أثناء حريق شب فى مزرعته) (٦ - ٣٥٩)

وامتلا بوتشكين بمشاعر مضطربة وبخاصة ازاء الحركة البطيئة الحثيثة التى تميز كل اشكال تحرك الاقتصاد الرأسمالى ، والقوة التى تكتسبها الطبقة المتوسطة . وكشخص اتصف بالواقعية فى الادب كما اتصف بها فى حياته العملية لم يحتمل أن يرى المستقبل المرجو فى تلك بل اخذ يصور انهيار عظمة موسكو وهو مغمور بمشاعر الوطنية فيما تراهى له من علامات جديدة للرخاء ... (فى صناعة مقامة ومن حولها حماية تجعلها تتطور بقوة خارقة ، و ثراء يكتسبه التجار فينقلون الى القصور الفخمة التى كان يسكنها النبلاء) اما عن السؤال الذى يطرح نفسه هنا (هل هذا الوضع أفضل أم أسوأ ؟) فان بوتشكين يحجم عن الاجابة عنه أو ابداء رأى فيه وذلك بقوله : أما بعد ، فتلك هى الحياة وذلك هو الواقع والضرورة التاريخية التى تفرض نفسها .

ويعود بوتشكين فى كتابه الذى نشره سنة ١٨٢٤ بعنوان (الحوار بين بائع الكتب والشاعر) فيقول :

فى عصرنا التجارى ، فى عصر الحديد
فلا حرية بلا تقود

ولقد كتب آدموند يوركي فيما قبل ذلك بنحو نصف قرن من الزمان يقول : (لقد انقضى عهد الفروسية واتى عهد يسود فيه المفكرون والاقتصاديون ورجال الحسابات) ولقد ادرك بوتشكين بمقله وترجم بحاسته الفنية هذا الحدث الذى غير مجرى التاريخ ووصفه بعصر الحديد ، وهى العبارة التى استخدمها (بلوك) بعد ذلك بقرن من الزمان فى شعره قائلا :

القرن التاسع عشر ، هو قرن الحديد
انه بحق قرن القسوة والشدة ..

ولدينا دليل آخر على اهتمامات بوتشكين بالاقتصاد نظريا وتطبيقيا هو تلك الملاحظات التي سجلها على هامش كتاب ميخائيل فدروفيتش اورلوف وعنوانه (من مميزات الدولة) . كان اورلوف لواء عاملا ، وصديقا لنيقولاى تورجنيف ، وعضوا فى المجموعات الاولى والجمعيات الثورية وقد ساعد على هروب معظم الديسميريين ، وانتهى به الامر الى الحبس ستة اشهر فى قلعة بتروبافوفسك ، ثم النفى الى ضيعة نتيجة لتدخل اخيه الذى كان من المقربين لنيقولاى الاول ، وقد قضى اورلوف اواخر ابامه فى موسكو بعيدا ، التدخل فى اى امر سياسى وتحت حراسة بوليسية ، وكان بوتشكين من المقربين منه فى الفترة التى كان منفيا فيها فى كيشينيف ، وحافظ على علاقاته معه خلال العقد الرابع من القرن التاسع عشر وتتضمن مكتبة بوتشكين نسختين من كتاب اورلوف الذى نشر عام ١٨٣٣ احدهما تحمل اهداء المؤلف له ورغم ان هذا الكتاب الذى نشره اورلوف خصيصا لارضاء الرقابة لم يكن يمس روسيا الا مساه خفيفا ، الا ان الرقيب قد ناله بالتشويه ، ولكن اورلوف اراد من هذا الكتاب ان يظهر فوائد التطور الراسمالى الحر ، ونادى فيه بان الديون الكبيرة التى تستحق للدولة على المقترضين من اصحاب رؤوس اموال الخاصة وغيرهم من المقترضين هو الوسيلة التى تكشف هذا التطور .

ولقد تناول بوتشكين العبارة التى قال فيها اورلوف ان القروض هى وسيلة التبادل وعلق عليها على هامش الكتاب بقوله : (ليس من شك فى ان احدا لم يخترع نظام القروض او الائتمان ولكنها صنعت نفسها كشرط وكنيجة ، فقد ولدت فى الوقت الذى بدا فيه التبادل بين الناس يأخذ مكانه فى الحياة)

وكان بوتشكين مصيبا فى رايه هذا ، فهو توضيح للطبيعة التطورية والتلقائية للعمليات الاقتصادية ، وبخاصة فى مجال الانتاج الذى كان من نتائجه ظاهرة اجتماعية جديدة . ولم يكن بوتشكين متفقا مع اورلوف فى رايه بان هناك اختلافا اساسيا بين قروض الدولة والقروض الخاصة ذلك ان مقدم القرض فى الحالة الاولى يمنح القرض على امل ان يسترد نقوده التى اقترضها فقط ، اما فى الحالة الثانية فان القرض يهتم بالعائد او الربح المنتظم الذى سيولده رأس المال المقدم كقرض . وهنا يشير بوتشكين الى (ان استعادة رأس المال لا يمثل الفكرة السائدة بالنسبة للقروض الخاصة ، ولكن المهم هو زيادة رأس المال نتيجة للعائد المضاف اليه) ، وهكذا يكون بوتشكين ابعد نظرا من المؤلف ، ذلك انه اذا ما توافرت للمقرض الضمانات الكافية لن يكون هناك اختلاف بين ان يعطى القرض للدولة او لشخصية اعتبارية او مؤسسة استثمارية ، وقد تاكد ذلك من التطورات المتأخرة للقروض الراسمالية ، وبالمنافسة بين قروض الدولة والقروض الخاصة ، وكذلك بتعادل نسبة الربح فى كلتا الحالتين ، ولعل

هذه الملاحظات التي أبداه بوتشكين لا تصدر الا عن متخصص يمس مسائل دقيقة وفنية ، فلولا أن بوتشكين هو ذلك الشاعر المعروف فربما أصبح اقتصاديا ماهرا ، ومع ذلك فلم تكن لنستفيد من علمه بأكثر من ذلك .

وفى النهاية فلننظر معا فى قصته الأساوية (الفارس البرونزى) بعنوان المؤرخ والاقتصادي ، وهى بالتأكيد قصة تحوى الكثير من المشاعر الانسانية والتصادم بين بعض الشخصيات القوية ، ولكنها ايضا مأساة فوه المال وظاهرة حب اكتناز الثروة ومرض الاستئثار بالاشياء ، وتدور أحداث الرواية - فيما يبدو - فى فرنسا أو احد البلدان المجاورة خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وهى الفترة التى تسمى بداية التجميع التى بدأت بها عملية الاستعداد لمرحلة الانتاج الرأسمالى ، فما لنا نرى فيها العالم الاقطاعى وفيه صاحب السلطة يمنح الاقطاعيات لتابعيه ، كما أن فيه سيدات جميلات ومباريات بين الفرسان حولهن ، ولكن فى الوقت نفسه بدا المال يحكم هذا العالم ، وفى هذه المراحل الاولى من حكم المال لم تكن هناك حرية بلا مال ، وفى ظل هذه الظروف يتحول الفارس المقدم البهرت الى شخص عاجز لما أصابه من فقر وفاقة .

اما النبيل العجوز فى القصة فلم يكن يتميز بالشج فحسب بل كان ايضا من ذلك النوع من الرجال الذين يمكن ضمهم الى فئة من الرجال ظهوروا فى كتب الادب على انهم مرابون بخلاء امثال شيلوك وهارباجون وبلويسكين وسولومون ، وفوق ذلك كان ايضا ممن يكتنزون المال . وفى ذلك الوقت كانت النقود تصنع من المعادن الثمينة فى ذلك الوقت ، فكانت ذات قيمة فى حد ذاتها (اذ لم تكن العملات الورقية قد ابتكرت بعد) فكانت بالنسبة لهذا النبيل المرابى النحيل قيمة فى حد ذاتها وليست للتداول ولكن لاكتنازها وابقائها فى الحفظ والصون ، وفى القصة تعبير عن لسان هذا البخيل وهو يودع كمية من الذهب فى الخزانة السادسة التى لم تكن قد امتلأت بعد :

ادخلى أيتها القطع الذهبية ، فكفالك مخاطرة فى العالم
لقد خاطرت لخدمة رغبات واحتياجات الناس
والان لتنامى هنا قرية ، نوم العافية والسلام
مثلما تنام الآلهة بعيدا فى السموات

وكان قيمة الذهب عند هذا النبيل تكمن فى قوتها التى تتمثل فى امكان استخدامها لشراء معظم الاشياء الثمينة كالفصور والحدائق ومجموعات التماثيل مع استخدام الحراس والخوريات والمغنيات والشعراء فى الخيال الذى يعبش فيه ، ولم تكن شخصية الرأسمالى البخيل الذى يعيش عيشة التفشيف والذي يملأه الشغف بجمع المال شخصية جديدة على الادب ، فمثلها كانت شخصية جوبسك هنا بلزك ، ولكن شخصية النبيل أو

البارون التى ابتكرها بوتشكين مختلفة عن ذلك تماما ، فلم يقتصر هذا النبيل على كونه يعيش حياة التقشف والزهد فى حاجات الدنيا ، بسبل انه يحاول ايضا ان يحل نفوذه الى راسمال ووسيلة لزيادة القيمة ، ويمكننا ان نتصور ذلك فيما يصيب النبيل من شعور بالاسى والحزن الشديد حينما يأخذ كمية من الذهب من احدى خزائنه ليقرضها بالربا الفاحش ، فليس من شك فى انه فى جمعه للمال هو اكثر اقطاعية من كونه مرابيا ، وذلك بفضل الفرامات التى كان يحصلها ممن أقطعهم الارض ومن المزارعين ومن التجار الوافدين من جهة أخرى .

وكما هو عند ماركس (الطموح البالغ للفنى والشغف الشديد بتملك الاشياء ذات القيمة يجتمعان فى كل من الراسمالى ومكتنز الاموال (مثل حالة البارون) ، ولكن بينما نجد ان مكتنز الاموال يعد راسماليا . مجتونا بالمال نجد ان الراسمالى ماهو الا باحث عن المال بطرق عقلانية كما انهما يختلفان فى ان وسيلة تحقيق زيادة القيمة بالنسبة لمكتنز الاموال هى منع تداول النقود ، فى حين ان وسيلة تحقيق هذه الزيادة فى القيمة عند الراسمالى هى استمرار تداول النقود)

ولا يعد سلوك البارون من قبيل الجنون فحسب بل انه يعتبر جريمة اقتصادية كبرى ، فلقد كان النقص فى المعادن الثمينة موقفا للتقدم الاقتصادى لغرب اوربا منذ اواخر القرون الوسطى حتى القرن السادس عشر ، فكما نعرف كان النهم الى الذهب هو الدافع للاسبان والبرتغاليين الى الاتجاه نحو البحر ، وبالتالي ادى الى كشف امريكا والطريق الى الهند وطبقا لما ارتآه الخبراء كانت كمية الذهب المتداولة فى (العالم المتحضر) بغرب اوربا وقت اكتشاف امريكا تتراوح بين ٣٠٠ طن و ٦٠٠ طن فكيف من هذه الكمية كان مخزونا لدى هذا البارون ؟ ولو ان هذه الكمية كانت متداولة لم تكن فى ذلك الوقت تصلح وسيلة لتنشيط عجلة الاقتصاد فى قارة باكملها ؟

ربما كان الابن المرف الذى ورث ابيه البارون وضع هذه الاموال اكثر فائدة من ابيه بالنسبة للاقتصاد ، حيث ان الاموال التى دفع بها للتداول تحولت دون شك الى رؤوس اموال فى ايدى اناس آخرين ، وربما ادت الى خلق واحياء بعض الموارد التى كانت واعدة

ولعل هذا الذى ارتآه البعض فضيلة (من الناحية الاقتصادية البحتة) يراه الآخرون جريمة فى حق الاقتصاد القومى ، ولكن الحقيقة هى عكس ذلك ، فقد كان لرذيلة المرابى نتائجها الطيبة فى اقتصاديات الدولة ، افلا نعتبر موت النبيل عقوبة على جريمته الاقتصادية التى ارتكبها بتجميع ثروة لاقيمة لها ؟

ان المشكلة الاجتماعية الرئيسية فى اواخر العصور الوسطى وفى العصور الحديثة وهى الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية قد تسرعت لبوتشكين فى صور متعددة فى مؤلفاته ، فلو ان المشكلة كانت قد حلت الى حد كبير فى غرب أوروبا من بوتشكين ، فان الوضع فى روسيا كان مختلفا عن ذلك تماما ، وتأكد اهتمام الشاعر بالتاريخ الاجتماعى من خلال الصور القصصية التى انثرتها فيه احوال العصور الوسطى فى أوروبا وضمنها مؤلفه الضخم : « صور من زمنة البلاط الملكى » ، ومن هذا الكتاب نورد الحوار المتميز التالى :

برتهولد (راهب زاهد يشتغل بالكيمياء) :
ليست لى حاجة حقيقية الى النقود اننى ابحث
عن الحقيقة فقط .

مارتن (البرجوازى)
بالنسبة لى لتذهب الحقيقة مع الشيطان انها
النقود ، هى الشيء الوحيد الذى احتاج اليه .
(٤ / ٢٥٢)

كان الذهب فى العصر الاقطاعى هو المقياس المادى للثروة ، وكان هو الدافع لظهور طلائع البرجوازية التى كانت محرومة من الحقوق السياسية آنذاك ، وكان الذهب بذلك هو المقابل للارض والسيف ، الارض التى كان يملكها اللوردات ، وكان الذهب بالنسبة للبرجوازية هو اهم عناصر رأس المال النقدى الذى يمكن بل يجب ان يكون متداولا حتى يزيد رأس المال الاصلى . ان المئة والخمسين فلورين التى اقترضاها الراهب برتهولد من مارتن ، والتى اعطاها له بعد تردد طويل ، كانت بالنسبة لمارتن استثمارا ، فقد اعتقد ان الراهب سوف يكتشف بالكيمياء سر صناعة الذهب ، ومن ثم سيكون له نصيب كبير باعتباره مقرضا للمال .

ان عالم بوتشكين عالم غريب واسع وهذه الملاحظات القليلة التى اوردناها عن ادراكاته الاقتصادية المبكرة تمثل باى حال من الاحوال تغطية للموضوع ، فهى لا تخرج عن كونها اطارا عاما ، والامر يحتاج الى القيام بمزيد من الدراسات الدقيقة المفصلة لارائه .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
رسالة في إثراء الفكر العربي

- ⊙ مجلة رسالة اليونسكو
- ⊙ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية
- ⊙ مجلة مستقبل التربية
- ⊙ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف
- ⊙ مجلة (ديوجين)
- ⊙ مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغات عديدة.
تصدر طبعتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع الشبكة القومية لليونسكو وبمبادرة
الشبكة القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

الغذاء والمحيط الحيوى

١٠٠

« عالم الحياة الذى يشمل اليابسة ، والمحيط المائى ، والغلاف الجوى » . هذا التعريف للمحيط الحيوى ليس كاملا لانه لا يعبر عن التأثير الحاسم للكائنات الحية عن تكوينه وتركيبه ، وعلى عمليات تطوره المستمر ، ان نصيب المادة الحية فى المحيط الحيوى صفيحيا نسبيا (حوالى ٠.٢٥ ٪) ، الا ان لهذا الجزء تأثيرا كبيرا على بنيانه .

ويعتبر المحيط الحيوى بمثابة المصدر العام لكل الحاصلات الغذائية بلا استثناء . وتوقف قدرة الجنس البشرى على تغطية نفسه فى المكانة الاولى على انتاجية هذا المحيط الحيوى ، وعلاوة على ذلك ان حالته لا تحدد كمية الغذاء فقط بل تحدد ايضا نوعيته . والمشكلة اليوم خطيرة بسبب ازدياد تلوث المحيط الحيوى بالمواد التى تلقى فيه نتيجة لانشطة الانسان المختلفة .

المكاتب: ألكسى ١ . بوكروفسكى

دكتوراه فى الطب ، واستاذ ، وعضو أكاديمية الطب فى الاتحاد السوفيتى ، ومدير معهد التغذية باكاديمية الطب من ١٩٦١ الى ١٩٧٦ . كان لمدة سنوات مديرا لمجموعة العمل التابعة للامم المتحدة فى موضوع الزلازل والبروتيدات . ويعمل مستشارا لمنظمة الصحة العالمية ، ورئيس تحرير اول موسوعة دولية عن مشاكل الغذاء والتغذية . مؤلفاته الرئيسية (باللغة الروسية) : « دور الكيمياء الحيوية فى تطور علم التغذية » ، و « الاسس الفسيولوجية والكيميائية الحيوية لاعداد المنتجات الغذائية للاطفال » ، و « عقاقير ، وسموم الغذاء » ، و « الكبد ، والديزوسومات والغذاء » .

المترجم : أحمد رضا محمد رضا

ليسانس الحقوق من جامعة باريس ، دبلوم القانون العام من جامعة القاهرة ، مدير بالادارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا) .

ويعبر عن الانتاجية الكلية للمحيط الحيوى فى الكثير من الاحيان بأطنان المواد العضوية المنتجة سنويا ، أو بمقدار الكربون الذى يمتص اثناء عملية التحليق . غير ان الصياغة الاخيرة التى تقيس الطاقة التى تمثل وتحفظ فى اربطة كيميائية هى التى تهتم بالاكثير بحثنا هذا . يهمنى اذن كثيرا ذلك الجزء من الطاقة اذلى يمثله الانسان بدوره من طعامه .

ومن الواضح ان انتاجية المحيط الحيوى باجماله يجب ان يفوق بقدر كبير حاجات الجنس البشرى الاجمالية من المواد الغذائية . وعلى ذلك فان مشكلة تموين الانسان بالغذاء تعتمد وفى نطاق واسع على العلاقة بين انتاجية المحيط الحيوى الاجمالية وبين حاجة الانسان الى الغذاء من جهة ، وعلى العلاقة بين الانتاجية وبين الكمية التى يستطيع الجنس البشرى ان يستعملها كغذاء فى مرحلة معينة من التقدم العلمى والتقنى .

ولكى تقدر بالضبط حاجات الناس الى الغذاء نتدبر الصيغة التالية :

الطاقة الانتاجية الاجمالية للمحيط < اجمالي حاجات الجنس البشرى الحيوى (بالكيلوكالوريات) الى الغذاء (بالكيلوكالوريات)

ويتحدد هذا التباين ينوع خاص بالمستوى او النسبة المئوية للمواد العضوية التى تكون فى المحيط الحيوى وتستعمل فى غذاء الانسان . ونسمى هذا الجزء من الانتاجية التركيبية الحيوية التى يستعملها الانسان كطعام « معامل استعمال الطعام » (م ا ط) ، وأبسط طريقة لحسابه هى تقدير كمية الطاقة المستهلكة ، ويجب لذلك ان نعبر بالجسولات (الجول وحدة قياس للطاقة : المترجم) ، أو الكالوريات (السعرات) الانتاجية الكلية للمحيط الحيوى (ا ل ك ح) ، واجمالى استهلاك الناس للطاقة (ا س ط) ، ثم تقدر النسبة المئوية للطاقة المستعملة بالمعادلة الآتية :

$$م ا ط (كالورى) = \frac{ا س ط (كالورى)}{ا ب ح (كالورى)} \times 100 \%$$

ويمكن استخدام « معامل استعمال الطعام » للمحيط الحيوى كمعيار هام لقياس التقدم العلمى والتقنى .

وبخصوص الانتاج الزراعى يجب ان تؤكد ان عشر مساحة اليابسة لا يكاد يستعمل الآن الا لانتاج نباتات صالحة للغذاء ، وتنتج هذه المساحة حوالى ٩ بلايين (٩٠٠٠ مليون) من اطنان المواد الغذائية ، يستعمل منها ١٥ ٪ - ٢٠ ٪ على الاكثَر لغذاء الانسان ، ويساوى هذا ٢ - ٢٥٠ x ١٥١٠ كيلوكالورى ، نستخلص منها المعادلة الآتية :

$$م ا ط = \frac{٢ - ٢٥٠ \times ١٥١٠}{١٧١٠ \times ٤} \times 100 \% = ٠.٥٥ \%$$

معنى هذا ان قيمة معامل استعمال الطعام فى ظروف العالم الحاضرة تساوى حوالى ٥٠.٠ ٪ من الطاقة الانتاجية الاجمالية للمحيط الحيوى .

وتتغير قيمة هذا المعامل تبعاً لمختلف مناطق العالم ، فهى مرتفعة نسبياً فى المناطق ذات النشاط الزراعى المكثف بمساعدة المخصبات ، وتهبط الى حوالى الصفر فى الصحارى ، والتسونندرا ، والادغال . وبالنسبة لزيادة معامل استعمال الطعام فان دوراً هاماً يؤدي لا باتساع الرقعة المزروعة فقط ولكن ايضا « بالثورة الخضراء » التى تتطور فى

الوقت الحاضر وتحول الزراعة تحويلاً جذرياً ، وخاصة بفضل الاكتشافات في علم الوراثة والانتخاب . ولا شك في أن الثورة الخضراء سوف تزيد بشكل ملحوظ محصول العالم من الحبوب فضلاً عن تحسين نوعيته .

وأنا لنأمل ، وفقاً لتقديرات منظمة الغذاء والزراعة ، أن نصل في حوالي عام ٢٠٠٠ إلى حل مرض نسبياً لمشكلة قيمة الطاقة في غذاء الإنسان . غير أن حاجة الناس إلى الطاقة في هذه الأنواع من التقديرات ليست هي المسألة الهامة الوحيدة ، ذلك لأن نصيب الإنسان اليومي من الطعام يتكون من عدد كبير نسبياً من مواد يتعذر الاستعاضة عنها بغيرها ، ومن بين هذه المواد يؤدي البروتين دوراً رئيسياً .

واليوم تشكل العناصر الكمية والكيفية في عملية تمثيل غذاء الإنسان جزءاً من فكرة تنظيم التغذية . معنى هذا أن الإنسان ليس في مقدوره أن يحيا حياة طبيعية نشيطة دون أن يتلقى كميات مناسبة من الطاقة والبروتينات ، ومنتجات مختلفة لا تعوض بغيرها ، وكل ناتج منها يؤدي دوراً معيناً في عملية التحول الغذائي .

إن فكرة النظام الغذائي المتوازن فكرة جوهرية ، لا من أجل الدراسة النظرية لوسائل تمثيل الغذاء فقط ، ولكن أيضاً لحل المشاكل الرئيسية العملية الخاصة بحساب الحاجات البشرية الدنيا للطاقة والحاصلات الغذائية . ومن الصواب اعتبار هذه الفكرة الأساس العلمي للتخطيطات الحديثة للإنتاج الغذائي والتغذية العالية ، كما تتيح لنا أن نحدد توزيع المواد الغذائية . ويبين الجدول الآتي الفروق الكبيرة في استهلاك البروتين بين البلاد المتقدمة والبلاد النامية . وهذه الفروق ليست فروقاً في الكمية فحسب ، ولكن أيضاً وينوع خاص في النوعية .

مؤشرات مقارنة لوجبات الغذاء اليومية (للفرد الواحد)

المؤشرات	البلاد المتقدمة	البلاد النامية
مقدار الكالوريات (بالكيلوكالوريات)	٣٠٠٠	٢١٥٠
البروتينات (بالجرامات)	٩٠	٥٨
البروتينات الحيوانية (بالجرامات)	٤٤	٩

وتبعا لبيانات الأمم المتحدة يتلقى سكان البلاد النامية ثلثي السعرات ، وحوالي نصف البروتين ، وخمس البروتينات الحيوانية التي

يتلقاها سكان البلاد المتقدمة . ولكل بلد بطبيعة الحال عاداته الغذائية ، ولكن الوجبات تتكون فى معظم الاحوال من الحاصلات النباتية وبخاصة الحبوب . من ذلك ان الغذاء الرئيسى فى الكثير من البلاد هو الارز ، وفى بلاد اخرى الذرة او القمح ، الخ . ولسوء الحظ فان القيمة الحيوية للبروتينات التى تنتجها مختلف انواع الحبوب صغيرة نسبيا لانها تفتقر الى الاحماض الامينية اللازمة لبنية الانسان ، مثل اليزين . والتريبتوفان ، والبثونين ، والميثونين . وان ازدياد الامراض المتصلة بسوء التغذية فى البلاد النامية هو نتيجة لتغذية فقيرة فى البروتين . كما ان ما فيها من بروتين هو من نوع قليل القيمة .

وثمة دراسة لاعراض سوء التغذية ونقص البروتين اجريت تحت رعاية منظمة الصحة العالمية ، واليونسيف (صندوق رعاية الطفولة التابع للامم المتحدة) ، واليونسكو ابانت قسوة المشكلة بالنسبة لقسم كبير من سكان العديد من البلاد . وقام بدراسة مشكلة تزويد سكان هذه البلاد بالبروتين مجموعة المستشارين فى مسائل البروتين بمنظمة الاغذية والزراعة ، ومنظمة الصحة العالمية ، واليونسيف ، ولجنة الامم المتحدة من المستشارين لاستخدام المنجزات العلمية والتقنية فى مجال التنمية والمجلس الاقتصادى والاجتماعى للامم المتحدة ، واخيرا الجمعية العامة للامم المتحدة .

واذا حللنا أسباب نقص المواد الغذائية فى العالم وجدنا أن أول العوامل هو بطبيعة الحال عوامل اجتماعية وتاريخية ، مثل الانهيار الاقتصادى الذى حل بالبلاد النامية ، والذى يسأل عنه مستعمرو هذه البلاد ، وعملية تعمير المدن الجارية على قدم وساق ، وكذلك الى حد ما زيادة سكانية سريعة نسبيا .

ونحن اذ نعالج هذه المشكلة يجب أن نضع نصب أعيننا الأرقام التقريبية المتاحة لتقدير الحجم الكلى للبروتينات الغذائية التى تنتج فى الوقت الحاضر . وعلينا أيضا أن نتذكر ان نسبة البروتين فى الكتلة الاجمالية للمواد العضوية التى ينتجها المحيط الحيوى صغيرة بنوع ما . ويقدر اجمالى انتاجية المحيط الحيوى من البروتين الآن بحوالى ٧٥ مليون طن فى السنة ، منها حوالى ٢٤ مليون طن فى البروتين الحيوانى .

وبيلغ مجموع سكان العالم فى الوقت الحاضر حوالى اربعة بلايين نسمة (اربعة آلاف مليون) فضلا عن اننا نشهد انفجارا سكانيا غير عادى . وفى سنة ٢٠٠٠ سوف يتجاوز عدد سكان العالم ستة بلايين ، وعلى ذلك سوف نحتاج الى أكثر من ١٣٠ مليون طن من البروتين حتى نستطيع ضمان الحد الأدنى من المعدلات الغذائية التى وضعتها منظمة

الاغذية والزراعة (٦٠ جراما للشخص الواحد فى اليوم) . وتقدر هذه المنظمة انه من الصعب الحصول على هذه الكمية من البروتين باستخدام الاساليب الزراعية التقليدية . بيد ان هناك امكانيات مختلفة لزيادة انتاجية المحيط الحيوى ، والإهم من ذلك تحسين معاميل الاستعمال .

وتتمثل الامكانية الاولى فى الحث على تطوير كل اشكال الانتاج الزراعى بتشجيع استخدام انواع جديدة من النباتات المنتقاة لا من أجل انتاجها الافضل فقط ، ولكن أيضا لارتفاع قيمتها الغذائية ، مثل بعض انواع الذرة الفنية بالليزن (أوباك - ٢ مثلا) وأنواع جديدة من الحبوب والأرز الفنية بالبروتين .

وتؤكد ان هذا الاتجاه هو الذى اتبعه الاتحاد السوفيتى فى الجهود التى بذلها لتخطيط الزيادة المطردة فى الموارد الغذائية . وتتوقع قرارات المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى ، بين مسائل اخرى ، زيادة كبيرة فى الانتاج الزراعى بفضل المكنة ، وتحسين التربة ، والعمليات الكيميائية . ولا تقل عن هذا فى الاهمية البحث عن مصادر جديدة للبروتين ، واعداد وسائل للتغذية الملائمة للحيوانات الاليفة ، واختيار سلالات جديدة ذات انتاجية اكبر .

لذلك يتعين لتقدير فاعلية الانتاج الزراعى ، لا أن نأخذ بعين الاعتبار معاميل استخدام المواد العضوية التى ينتجها المحيط الحيوى كغذاء وحسب ، ولكن أيضا زيادة القيمة الحيوية للمنتجات التى يراد بها تغذية الإنسان والحيوان .

والامكانية الثانية هى الاستخدام الموسع للبحار والمحيطات ، ذلك لان هذا القسم المائى من المحيط الحيوى يشغل قرابة ثلثى كوكبنا . وهنا أيضا أصبح من الضرورة القصوى المشروع فى اختيار اكثر انواع السمك والحيوانات المائية انتاجا ، مما يعنى الوصول الى استخدام أكثر اتساعا وعقلانية للموارد الغذائية فى المحيطات . وفى غضون القرن التالى سوف تفقد محيطات العالم مسرحا لثورة علمية تقنية نقترح أن نسميها « الثورة الزرقاء » .

وأخيرا تتمثل الامكانية الثالثة فى الالتجاء الى « الميكروكوزم » (العالم الاصغر) لحل مشاكل الغذاء والعلف . وحتى وقت قريب كان الاهتمام بعالم الكائنات الحية المجهرية محدودا بنشاطها المتعلق بنشوء الامراض . وكان من اثر تطور الميكروبيولوجيا (علم الاحياء المجهرية) التقنية فى اواسط القرن العشرين ان جعل منها شعبة تبشر بمستقبل مرموق فى الإنتاج على نطاق صناعى يضم العديد من المواد ، من بينها البروتينات .

الكائنات الحية المجهرية خاصة النمو السريع ، وتحتوى على عدد كبير من البروتينات ، ويزيد متوسط ما يحتويه العديد من هذه الكائنات من الكتلة الحيوية الجافة على ما يتراوح بين ٥٠ ٪ و ٦٠ ٪ ، وعلى ذلك فان الكائنات الحية الوحيدة الخلية هي وفقا لطبيعتها كائنات بروتينية فائقة ، غنية بالليزين ، وفقيرة نسبيا فى الميثيونين .

ومع ذلك فعلى الرغم من ان استخدام الكائنات المجهرية يمثل مصدرا مغريا للبروتين فان فائدتها كناتج غذائى يثير مصاعب جمة . فانتاجها يتكلف نفقات كثيرة ، ويتطلب تكنولوجيا معقدة ، وأطباء خبراء يستطيعون ان يقرروا هل ادخال هذه الكائنات فى طعام الانسان مفيد ولا ضرر منه .

والانتاج الزراعى هو المصدر الرئيسى للبروتينات فى كل البلاد . ولصيد السمك وأماكن تفتيس البيض دور هام كدور الصيد البرى ، ولو انه يخضع لقيود أكبر فى الوقت الحاضر . ويجب الاحتفاظ بمكانة خاصة للبروتينات الموجودة فى النباتات الزيتية ، وتستعمل على نطاق يزداد اتساعا فى غذاء الانسان . وانتاج البروتين من الكائنات الحية الوحيدة الخلية وسيلة هامة لزيادة الاحتياطى العام من البروتين .

وتكشف الابحاث الاحصائية انه فى الاغلبية العظمى من البلاد المتقدمة فى الوقت الحاضر يستعمل أكثر من نصف اجمالى البروتين الناتج فى غذاء الانسان ، ويستعمل الباقي فى تربية الحيوان ، وجزء صغير لانتاج السمك وللبحث العلمى .

وليس ثمة خطأ فى التفكير بأن انتاج كتل مركزة من البروتين الوحيد الخلية سوف يأتى بنتائج هامة ، وبخاصة فى مجال الانتاج الحيوانى والسمكى . ونحن مقتنعون تماما بأن المصدر الرئيسى للبروتين المطلوب سوف يكون فى المستقبل القريب من الانتاج الحيوانى ، وانه بتطوير الانتاج الزراعى الى اقصى حد سوف تكون قادرين على تزويد سكان العالم بالحصائل الغذائية التى يحتاجون اليها .

هذه هى الفكرة التى تبناها الاتحاد السوفيتى ، ففكرة استخدام البروتينات المستخلصة من الكائنات الوحيدة الخلية فى المستقبل القريب . وثمة صناعة ميكروبيولوجية قوية (خاصة بالاحياء المجهرية) تمون الآن الزراعة فى البلد بمئات الالوف من أطنان المواد البروتينية . ومن المتوقع احراز تقدم فى هذا الخصوص بمعدل ١٠٠ ٪ - ١١٠ ٪ فى غضون الخطة الخمسية العاشرة (١٩٧٦ - ١٩٨٠) .

ان البحث فى الوسائل التى تتيح استخداما افضل لموارد المحيط الحيوى ، وتحسين الاجراءات السليمة من الوجهتين البيولوجية

والاقتصادية لزيادة معامل استعمال الطعام ، هو بطبيعة الحال من أهم الاعمال التى تواجه صناعة الغذاء . ومع ذلك تدل التجربة فى هذا المجال على أن التطبيق السريع للعمليات التى تبدو معقولة ولكنها لم تحظ بعد بالتأييد العلمى يمكن أن يؤدى الى اضطرابات بيئية قد تعرض للخطسـر لا بعض الانواع من الاحياء فقط ، وانما ايضا قطاعات بأكملها من الانتاج الغذائى . ومن المعلوم تماما النتائج الضارة بالمحيط الحيوى والمترتبة على تصرف الانسان دون رقابة . وهناك اختلاف شديد فى الآراء بخصوص امكانية استخدام الكيمياء وتطبيقاتها العملية فى مجال الغذاء الصالح للاكل . ويؤكد بعض العلماء ان الزراعة اصبحت أسلوبا قديما لا يتلاءم مع العصر الحديث بسبب الجهل السليم الذى تتطلبه ، وعائلتها المملية . المحدود ، واعتمادها على أهواء الطبيعة ، وأنها يجب أن تخلى مكانها للكيمياء لانتاج مواد غذائية مصطنعة ، والطعام الذى يحتاج اليه العالم .

وعلى عكس وجهة النظر هذه يرى اقلية خبراء الزراعة والتغذية ، وبخاصة السوفيت ، فى الكيمياء وسيلة هامة لزيادة الحاصلات الزراعية عن طريق الاستخدام الواسع النطاق للمخصبات المعدنية ، والمبيدات الحشرية ، والمواد الهوليونائية « الهوليونات » ، اجسام هبولة تدخل فى تكوين الانسجة ، وتكثر فى اللبن والبيض واللحم : المترجم) ، وحوافز النمو .

وهناك اخيرا مجموعة رأى ثالثة تنكر بوجه عام اسس استخدام الكيمياء فى انتاج الغذاء صناعيا أو حتى زراعيًا . هذه المجموعة ، اذ تنوه بالتأثير الضار الذى ينتج من استخدام بعض المبيدات الحشرية على النباتات والحيوانات ، وعلى التركيب الكيميائى للمنتجات الغذائية التى قد يضر أى تعديل يطرا عليها بصحة الانسان ، تنصح ، ان لم يكن يحظر تام على استخدام الكيمياء فى الزراعة ، فعلى الاقل بالحد منه فى هذا الخصوص . ويحدونه الاختلاف الكبير فى الآراء بطبيعة الحال الى دراسة المشكلة من وجهة نظر علم تغذية الانسان .

وكاتب هذا المقال يرى باعتباره متخصصا فى دراسة الاغذية أن للكيمياء دورا هاما يؤديه فى الانتاج الزراعى ، وان الحكمة تقتضينا ان نعمل بحرص حين ندخل ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، اية مادة جديدة فى مجال الغذاء ، وان نجرى سلفا بحوثا بيولوجية تتيح التثبيت من سلامة المادة . وبهم خبراء الطب بنوع خاص بالعوامل الخارجية المتزايدة عددا والتى تصاحب التقدم التقنى الطليق فى عصرنا الحاضر ، الذى لا يمكننا ان نفلّ مكتوفى الايدى ازاءه . وهناك بنوع خاص مسألة تأثير عدد من العناصر الكيميائية والفيزيائية الجديدة على جسم الانسان

والطبيعة . وثمة علاقة عرضية ثبت وجودها بين تلوث التربة والماء والهواء
تلوثا كيميائيا متزايدا وبين اختفاء نسبة كبيرة من بعض الانواع الاحيائية
(من طيور واسماك ونباتات وحشرات نافعة) مما يترتب عليه حدوث
تغييرات فى التكوين الحيوى لكوكبنا الارضى . وقد كشفت التأثيرات
التحولية ، وحتى المحدثة للسرطان فى الكثير من العناصر الكيميائية
والفيزيائية . وفى السنوات الاخيرة كثرت بنوع خاص حالات
الشلوذ الوراثى .

وهناك الكثير من الاسباب التى تدعو للاعتقاد بأن الغذاء بشكل
وسيلة من اهم الوسائل التى تنقل اضرار البيئة الى جسم الانسان .
والتركيب الكيميائى للغذاء غير مستقر ، واستعمال المخصبات الكيميائية فى
النباتات يمكن الى حد ما ان يعدل محتواها المعدنى . وقد تترك المنتجات
الكيميائية المستعملة فى النبات مخلفات ، لا فى المنتجات النباتية الاصل
فقط ، وانما ايضا فى المنتجات الحيوانية ، وحتى فى لبن الام .

وعلى ذلك فمن المستحيل التكهن بنتائج الجهود التى تبذل الآن فى علم
التغذية ، بغض النظر عن التأثيرات الواقعة على المحيط الحيوى نتيجة
للتقدم العلمى والتقنى الذى ربما يؤدى الى توفير الغذاء للانسان على
وجه الارض فى الالف سنة القادمة .

تحت

المقال وكتابه	العنوان الاجنبى	الالعدد وتاريخه
* كيف تسمى الاشياء فى دنيا جديدة بقلم : فيلوتيو سامامينجو	Naming Things in a New World. By : Filoteo Samamiego	العدد ١٠٦ ١٩٧٩
* نظرية الحضارات العالمية الفرعية اصالة الثقافة الشرقية بقلم : جريجورى سى . يوميرانتز	Theory of Subecumenics : Originality of Eastern Culture By : Grigori S. Pomerantz	العدد ١٠٧ ١٩٧٩
* ميكافلى : تجاربه وافكاره بقلم : ليونيد م . بتكين	Mechiavelli : Experience and speculation By : Leonid M. Batkin	العدد ١٠٧ ١٩٧٩
* تطور الثقافة الفنية اقتراحات منهجية بقلم : سيرجى ن . بلوتنكيوف	The Development of Artis- tic Culture By : Sergei N. Plotnikov	العدد ١٠٧ ١٩٧٩
اضافات بوتشكين لتاريخ الفكر الاقتصادى بقلم : اندريه ف . انيكين	The Contribution of Push- kin to the History of Eco- nomic Thought By : Andrei V. Anikin	العدد ١٠٧ ١٩٧٩
* الغذاء والمحيط الحيوى بقلم : الكسى ا . بوكروفسكى	Nourishment and the Bio- sphere By : Alexei A. Pokroves- ki	العدد ١٠٧ ١٩٧٩

رقم الايداع ٣٨٥

مطابع شركة الاعلانات الشرقية

العدد الثالث والخمسون

السنة الخامسة عشرة

مايو/ يوليو ١٩٨١



ديوجين مصباح الفكر

محتويات العدد

- هل يمكن انتهاج الاسلوب العلمى
فى مشكلة الايمان بالفيثيات ؟
تحليل منطقى للمشكلة البيئية فى
لوسس معانيها
بقلم : فاسيلى ف . ناليوف
ترجمة : ابراهيم البرلسى
- هل تدفن الفلسفة
من يحاول دفنها فى القبر
بقلم : جون دى لوكا
ترجمة : امين محمود الشريف
- المؤسسات الخيرية
السيحية والاسلامية فى العصر الوسيط
بقلم : ويليام ر. جونز
ترجمة : احمد رضا محمد رضا
- الالوان ورمزيتها
فى التراث اليهودى وفى التصوف
بقلم : جرشوم شولم
ترجمة : د. محمد كمال جعفر
- اسهام السينما
الاfrيقية الزنوجية وتأثيرها
بقلم : جالك بينيه
ترجمة : احمد رضا محمد رضا

رئيس التحرير

عبد المنعم الصاوى

نصية التحرير

د. مصطفى كمال طلبه

د. السيد محمود الشنيطى

د. محمد عبد الفتاح القصاص

عثمان بنوديه

صفى الدين العزاوى

الإشراف الفنى

عبد السلام الشريف

هل يمكن انتحاج الأسلوب العلمى فى مشكلة الإيمان بالغيبيات ؟

تحليل فلسفى للمشكلة
البيئية فى أوسع معانيها

د. محمد ج. عيسى

« سوف يعين وقت تقول فيه :

بارك الله الرحم التى تحمل

والثدى الذى لم يرضع »

أسفار انجيل توماس

« ايها الرجل لماذا يضيق العالم فى ناظريك ؟

تريد أن تملكه بمفردك

ولكنك اذا ملكته لن تراه يتسع لك :

آه ! ان هذا غرور الشيطان

الذى سقط من الجنة الى النار »

ان المشكلة البيئية تكتسب رنيناً ملهماً . ويواجه العلم الآن مشكلة لا يتطلب
حظها دراسة الظاهرة فحسب ، ولكنه يتطلب أيضاً التنبؤ بها على مقياس زمنى
ممتد ، ويجعل كل شيء اتخاذ اجراء وقائى اذا كان علينا أن نتغلب على نتائجها

الكاتب : فاسيلي ق . ناليكوف

ولد عام ١٩١٠ ، استاذ الاحصاء في جامعة الدولة بدمسكو .
ومن بين مطبوعاته الرئيسية : « تطبيق الاحصاء الرياضي
على التحليل الكيماوي » ونشر بالروسية والانجليزية «
« ونظرية التجربة » نشر بالروسية والالمانية « والاصول
المنطقية للخطة التجريبية » (بالاشتراك مع ت. ١٠٠ جوليكوفا
بالروسية) و « وجوه العلم » (سيقتشر بالانجليزية في
الولايات المتحدة الأمريكية)

المترجم : ابراهيم البرلسات

مستشار في الادارة وكبير خبراء الادارة في الأمم المتحدة
سابقا .

الخطيرة ، ولا بد لمثل هذه المواجهة أن تغير من اتجاه تقدمنا الثقافي . فلم يحدث
أن تصدى العلم من قبل لمشكلات لها مثل هذه الدلالة . فهل يكون على استعداد
لحلها ؟ وحتى يمكن الاجابة على هذا التساؤل علينا أولا أن نفهم (أ) هل التنبؤ
العلمي أمر ممكن ، (ب) وهل الأفكار العلمية يمكن أن تؤثر على السلوك الانساني ،
(ج) وهل من الممكن تحليل مصدر الأزمة تحليلا علميا ، (د) وهل يمكن اتخاذ
منهج علمي في صياغة الأهداف .

وسوف نحاول فيما يلي على الاقل أن نناقش هذه الاسئلة اذا لم نستطع
الاجابة عليها .

وهدفنا الوحيد هو أن نبين أنه قد يكون هناك مدخل آخر الى المشكلة ،
مدخل يختلف عن كل ما عرف من قبل . وقد انتهجنا في هذا المقال أسلوبا
قصصيا بديها . تعمل فيه التوضيحات والحجج على اظهار النصوص البديهية .
ونحن لا نثبت أي شيء أو نهذف الى اقناع القارئ بشيء . والأمر اليه في أن يعتبر
مدخلنا هذا صحيحا أم لا استنادا الى تجربته ومعرفته .

المرافون

كلما تنزل بصرى عليهم
كان عجباً ان بدأ لى كل منهم مشوها
من الذن حتى بداية الصدر
واستدار الوجه نحو الجحام
واجبروا على السير خلفا
اذ حرم عليهم السير الى الامام
دانتي اليجرى (الكوميديا الالهية)

وبسبب التنبؤ أدركنا فجأة الناحية التراجيدية في الأزمة البيئية . وعلى ذلك يبدو من الطبيعي ان تبدأ مناقشتنا بتحليل منطقي للتنبؤ .

ومن الناحية الشكلية فإن التنبؤ ليس إلا عملية استكمال ، ومع ذلك فإننا نأمل دائما ان نصل الى افكار دقيقة ومحددة عن المستقبل استنادا الى مفاهيم غامضة نوعا من الادارة التي عطلت في الماضي .

فهل يمكن التنبؤ العلمى بهذا النمط ؟ اذا اردنا الدقة في التمبر فالجواب قطعاً بلا . ففي العلوم الطبيعية لايعتبر الكيان علميا الا اذا امكن تحقيق وجوده بالتجربة . وفي هذا نجد خط الفصل بين المعرفة العلمية والكيانات غير العلمية . وهذه ليست فلسفة يقينية ، انما هي موقف تتحدد فيه الحياة اليومية للعالم الطبيعي . فكلنا يدرك جيدا الصعوبات التي تكتنف اى تصريح رسمى لماهية الاختبار التجريبي لاي افتراض . والنظرة المنطقية تعتبر التحقيق العلمى غير ملائم ، ففى حين ان النقض بمدنول بوبر واضح ، ولكن لايمكن تطبيقه على نطاق عالمى شامل ، وقد نستطيع ان نصف عددا كبيرا من الانشاءات العلمية الطبيعية التي لم تختبر قط بأسلوب النقض ، ولتقدم توضيحا من البيئة . فقد أجريت في الولايات المتحدة الامريكية دراسة شاملة متعمقة عن خمسة من النظم البيئية الكبيرة مثل السهول الواسعة والسهول القطبية الشمالية ، وصممت نماذج رياضية وصل فيها عدد المتغيرات التابعة الى الالف . كما استخدمت بيانات تجريبية في بناء كل نموذج ، ولم يكن مقبولا ان نجعل النموذج يتعرض للخطر بسبب تطبيق الاختبار التجريبي المباشر عليه ، ومن ثم لم يكن الاعتماد على هذه النماذج ممكناً .

وليس مستطاعا اجراء المقارنة بين عملية التنبؤ والواقع الا في اللحظة التي يشبت فيها صحة التنبؤ ، كما لايمكن من حيث المبدأ اختبار هذه النماذج وقت بنائها ، ومن ثم لاكتسب مكانة علمية من حيث وضعها العام . ولكن بالرغم من

كل هذه المآخذ فالكمل يتنبأ الآن : الشركات الغربية ، وزارة الدفاع الامريكية ، وكذلك خبراءونا في الاحصاء والقياس العلمى والاقتصاد والاجتماع .

اما بالنسبة لى فاني اود ان اناقش هذين السؤالين : باى اسلوب يكون التنبؤ ممكنا ؟ ومتى يصبح علميا ؟

فلننظر الى الحقائق الخاصة بالتنبؤ .

١ - فالتنبؤ الحتمى يكون ممكنا اذا كنا نناقش ظاهرة منعزلة اذاتها معروفة يظل فيها النظام الذى يبرر المظاهرة المذكورة مستقرا طوال فترة التنبؤ . وقد يستفاد من الميكانيكا السماوية فى التوضيح . ومع ذلك فالظروف السابقة ليست موثوق بها ، ويلزم اعادة حساب جميع البيانات بين وقت وآخر .

٢ - والهندسة مثال ايضا على التنبؤ المحسوب ، ففى تصميم كوبرى يتنبأ المهندس بقوة تحمله على مدى السنين ، ويؤسس تصميماته على معرفته بالمعادن وخصائصها ومقاومة المواد المستخدمة فى الانشاءات وكذلك الاحصائيات على التصميمات المشابهة والوثوق الرياضى فى عدم وقوع كوارث طبيعية كبرى على مدى عشرات السنين . ولكن بالرغم من دقة حسابات المهندسين فانه يزيد من وثوقه بان يتوسع فى هامش الامان فى البيانات التى يحصل عليها بطريقة يستحيل على الاقتصادى او الاجتماعى ان يستغلها .

٣ - والتنبؤ فى الحياة العلمية الحالية ممكن وغير ممكن كذلك ، اذ نرى بوضوح فى الوقت الحالى الطبيعة الثورية للتنمية العلمية فى بحوث (بوبر ، كان) . وتظهر فى عصور التقدم مفاهيم علمية توضح برامج البحث التجريبى ، وتنبأ بتأثيرات جديدة ، اما فى اوقات النكوص فان المفاهيم الجديدة تستنفد أغراضها وتغرق اى تقدم آخر . وقد نوقش هذا فى مؤلفات كثيرة . ولكن هل يستطيع المرء ان يتحدث عن التنبؤ حتى فى اوقات التقدم ؟ ان المستقبل لاينفصل عن الماضى ، وهذا ماينبئ ان يكون عليه الوضع بناء على مفهوم التنبؤ . فلنتحدث عن كرنفال من الافكار الجديدة . ويستطيع المرء ان يتحدث عن التخمين وعن النظرة الفاحصة ولكنه لا يستطيع بالاكيد ان يتحدث عن التنبؤ .

٤ - واستنتاجا مما ذكر من قبل فان طبيعة التنبؤ المتأنية للمنطق المستندة الى تقديرات الخبرة تصبح واضحة . فما الذى ينبئ ان يفضل المرء : الاكثرية التى تمثل النموذج المقرر او الاقلية التى تحاول ان تجد اساليب جديدة ؟ وهل هناك وسائل يمكن ان نميز بها البراعم الجديدة من الاعشاب الضارة التى تصاحب دائما نمو العلم .

٥ - ومع ذلك فان معارضينا سوف يقدمون دائما امثلة عديدة عن التنبؤ الناجح بظواهر اجتماعية هامة . ومثل هذه الامثلة توجد فعلا : وبعد احدها

مما يشير الدهشة تماما في الجملة المقتبسة في صدر هذا المقال ، وهناك أمثلة أخرى تثير هذه الدهشة قدمها توسترا داماس .

ويقدم العلماء أحيانا تنبؤات من هذا النمط ، ولكن فيم تختلف عن التنبؤات غير العلمية المذكورة من قبل ؟ هل الفرق ينحصر في السمة غير العلمية التي يتصف بها التنبؤات العلمية مقنعة من وجهة نظر العلماء الطبيعيين فلماذا لا تقبل بالاجماع في الدوائر العلمية ، ولماذا لا يتعلم علماء آخرون التنبؤ استنادا الى أساس علمي مشابه بحيث نتوقع وربما نتجنب وقوع ظواهر مأساوية مستقبلية في مجال ثقافتنا ؟

٦ - والماركسية - رغم ذبوعها - لم تؤد الى ظهور نماذج رياضية تنبأ بالتنمية الاجتماعية تفصيلا وفي غير غموض . اذ ثبت ان حماس العلماء الأمريكيين للنماذج الرياضية في الاقتصاد كان ضعيفا في التطبيق العملي كما قرر ذلك فاسيلي ليونتييف مؤسس هذا الاتجاه ، فاذا أراد شخص ان يتحدث بجدية عن التنمية الاجتماعية فانه لا يستطيع الا أن يؤكد طبيعتها الغفوية بيقين . وبعبارة أخرى من المستحيل أن يختصر كل مظاهر التنمية الاجتماعية الى مسألة عديدة . وليس هذا تقريراً بسيطاً عن حقيقة واقعة اذ نستطيع أيضا التحدث عن الاستحالة النظرية لحل مثل هذه المشكلة ، ولكن هذا سوف يؤدي بنا الى التحول عن الموضوع الرئيسي . فاذا كانت الأمور تسير على هذا المنوال فقد يكون من المنطقي أن تلجأ الى الطرق الاحتمالية ، ولكن العمليات التي تدرس غفوية وغير ثابتة ، ولا توجد نظرية رياضية دقيقة للتنبؤ بمثل هذه العمليات . وقد بدلت محاولات عديدة لحل هذه المشكلة عن طريق المساعدة في البحث ولكنها لم تنجح . والحقيقة هي أنه لا يمكن بهذه الطريقة الا دراسة التنبؤات القصيرة الأجل فحسب .

٧ - ومن ناحية نفسية بحثة يتنبأ كل فرد باستمرار بشيء ما ويستطلع مستقبله عندما يشرع في الالتحاق بوظيفة جديدة او يتزوج او بمجرد أن يصادر موطنه . ونحن دائماً نعيش في مقياسين زمنيين . فبينما نعيش ماديا في فترة ضيقة تشبه النقطة من الزمن نعيش عقليا في محيط الشعور في المستقبل ونعمل من أجله . وهذا التشعب في مقياسي الزمن ظاهرة لها قيمتها في ثقافتنا ، وهي مصدر عدم الانسجام الداخلي ، ومثل هذه التنبؤات تكون دائماً احتمالية وبالضرورة شخصية . ومن الملائم أن نذكر هنا مجال المفاهيم الأصلية في توزيع معين للاحتمالات في حالة مرشح شخصي احتمالي يعكس نظامنا التفضيلي . وحتى نحصل على توزيع للأوزان في التنبؤ الأخير يمكن للفرد أن يستخدم نظرية بايز المعروفة . وسوف يكون التعليل مناظرا للوضع في القسم الرابع من هذا المقال الذي سوف تناقش فيه النموذج الاحتمالي للسلوك (وقد يفسر هذا بطريق الصدفة لماذا اعتاد الاغريق الاقدمون - وهم الذين عرفوا باليقظة والتعقل - أن يستشيروا الاله الاغريقي ابولو ، ومن ثم يدخلون الاربابك الى

عملية اتخاذ القرار . فقد كانوا يدركون تماما السمة الاحتمالية للتنبؤات الانسانية ، ومثل هذه الطغوس القدسة المحاطة بالاسرار يمكن أن تكون محفزة لاداء التنبؤ الاحتمالى حتى انها قد تطلقه بعيدا . ومن ثم فكل هذا لم يكن ممارسة سخيفة بالقدر الذى تبدو فيه في الوقت الحالى) .

٨ - ولاشك ان التنبؤات العلمية السلبية ممكنة . ومن خلال رسم منحنيات النمو على اساس بيانات الماضى نستطيع أن نقرر بالتاكيد مالا يمكن أن يحدث اذا استمر باقى النظام بلا تغيير . وسوف يكون تقريرنا هذا مستندا الى اساس رياضى سليم . وقد صممت منذ خمس عشرة سنة منحني نمو لوظفئ معهد بحوث كبير . وانطعت النقط تماما على المنحني الاسئ . واظهر الاستكمال ان عدد الموظفين سوف يزيد الى ٨٢ الف موظف .

ومن ثم فان النتيجة الرئيسية لابد ان تكون التنبؤات العلمية السلبية مستطاة اذا كان من الممكن اجراء تنبؤات علمية على الاطلاق . وما ذكرته من قبل ليس اثباتا لهذا التقرئز ولكنه عرض تفصلى له .

وفكرة الازمة البيئية التى لامفر منها تعتبر تنبؤا سلبيا . والكتاب الذى الفه بيدوز وآخرون يعتبر جدابا في جزئه السلبى لهذا السبب . اما عن التنبؤات الخاصة بطلاج الازمة البيئية فانها تبدو ساذجة تماما بصرف النظر عن المصدر الذى استمدت منه ، لا بسبب اننا لانتعتقد في قدرة الابداع الانساني ، ولكن لان اى تنبؤ ايجابى يفترض سلفا التحول الى معدل نمو يساوى صفرا او نحوه . ومثل هذه الضرورة واضحة ولكنها مع ذلك تثير قليلا من الاسئلة . فهل الانسانية التى تعيش في اطار نموذج ثقافتنا مستعدة لان تخطو هذه الخطوة الاساسية والحاسمة ؟ واذا كان الامر كذلك فالى اين يقودنا السير في هذا الاتجاه ؟ الا توجد خطورة من ان يفقد المجتمع طاقاته الحيوية ؟ ان العلم المعاصر قاصر قصورا مطلقا في الاعداد اللازم للجابة على هذه الاسئلة . لذلك سوف نحاول على الاقل ان نعرض باختصار فيما يلى المشكلات المتصلة بهذا الموضوع .

٢ - دراسة مقفونة لثقافات

باعتبارها وسيلة لفهم خصائص السلوك الانساني

من الطبيعى ان تثار السؤال : اين يوجد مصدر العملية التى تبدو نهايتها في الوقت الحالى مظلمة ؟ وهل هى نتيجة لبعض الصفات الانسانية الى لا خلاص منها او انها تعتمد على خصائص معينة في ثقافتنا ؟ الواقع انه مادما في اطار ثقافتنا فسوف يبدو سلوكنا طبعيا تماما ، وهو السلوك الوحيد الممكن . ولكن التعرف على ثقافات اخرى يبين ان الامر ليس كذلك . وهنا تكمن الاهمية والافتتان بالاثروبولوجيا الفلسفية .

فإذا اخترنا سبيل التحليل التاريخي. المقارن فسوف يتضح تماما أن مشكلة البيئة بالمعنى الواسع لهذا المصطلح هي نهاية منطقية للنظرة الاوربية الصالية الشاملة . اذا تبعت المسيحية تقليدا ترجع جذوره الى اليهودية التي توجد الانسان للسيادة على الطبيعة فنقرأ في الانجيل :

ثم باركهم الله وقال لهم
كونوا ولادين ، وتضاعفوا ، واملاوا الارض
واخضعوها : وسيطروا على سمك البحر
وعلى طير السماء وعلى كل شيء حي
يتحرك على الأرض .
(سفر التكوين ١ ، ٢٨)

ومن الطبيعي ان ينتج عن ذلك ان مجتمعا ذا ثقافة مسيحية نشأ على الانجيل يعتبر نفسه - وهو يضع اهدافه - كيانا مستقلا عن الطبيعة ، وله فوق ذلك السيادة عليها . وقد تفلطت فكرة سيادة الانسان على الطبيعة تفللا عميقا في شعور المجتمع ، وفتخت الطريق الى تطور غير محدود في الحضارة التكنولوجية . ثم أغفلت الآن الجدور التاريخية ، وأصبحت فكرة السيادة الانسانية للطبيعة واضحة تماما دون اعتبار للنظرة الى الدين عند فئة أو أخرى .

وربما يصبح هذا الأمر أكثر وضوحا إذا حاولنا النظر - بشكل مختصر - الى تقاليد ثقافة أخرى هي الثقافة الهندية . وفكرة الكاما في الهند هي فكرة نظام ضخيم يعتبر الكائن الانساني فيه مجرد حلقة في سلسلة طويلة من الأحداث لها جذور في الماضي البعيد ولها صلة بأقدار كل الكائنات الحية الأخرى ، ويصفها عالم اللغة الهندية التشبكي فيما يلي :

ان الاعتقاد في دورية الحياة يفترض سلفا التكرار الدائم لعودة اى كائن حي ، اى فرد ، الى الأرض . وبذلك فقد جعل الكائن الانساني مساويا لجميع المخلوقات الأخرى . واستنادا الى بعض المدارس لعالم النبات أيضا . والفرق هو ان الانسان في مرحلة أعلى من التطور في اطار العملية الكلية ، ولكنه لم يكن على اى نحو سيدا للطبيعة أو للكائنات الحية التى تعتمد على ارادته . وقد اعتبر دوران الحياة قانونا ابداعيا لا يتغير ، ولا يخضع له هذا العالم فحسب بل يخضع له كذلك كل شيء حي في الكون . ومن الطبيعي ان هذا أثر كثيرا على الحياة الخاصة للأفراد والمجتمع كذلك . وقد كان التفهم العميق لجمال العالم المحيط بنا والمعرفة المذهلة بقوانين مملكتي الحيوان والنبات والرغبة في عدم الاضرار بأى مظهر من مظاهر الحياة نتائج طبيعية لهذه الفكرة .

وطبيعى اننا ابعد من ان نعتقد ان حل المشكلة البيئية يعتمد على الرجوع الى المفاهيم الهندية القديمة . وعلى سبيل المثال تبرز بصفة خاصة في مثل هذا النظام صعوبات معينة تتصل باستحالة التحكم في معدل المواليد . وهناك عامل هام آخر هو السمة التاريخية والنسبية للمقدمات الاولى لثقافتنا التى تبدو - نتيجة لمسح سريع - انسانية بلا مراء ، وتذهب جذور ثقافتنا بعيدا في اعوار الماضى ، وليس من السهل ان يتخلص الانسان من تراثها ، ولايكفى ان يعلن الانسان الحاده .

فاذا كان علينا ان نستمر في هذا التحليل التاريخى فقد يكون من المهم ان نذكر ان المسيحية في حربها ضد الوثنية بين اهل الشمال من بلادنا تعرضت لمفاهيم تقول بان تلوث الانسان للطبيعة اعتبر انما عظيما من حيث اعتقد ان الطبيعة وهبت الحياة للانسان ، فقد كان والذى كثيرا ما يحدثنى عن هذا باعتباره عالما بالاعراق البشرية ومتخصصا في الثقافة الفنلندية . كما اعتساد ان يؤكد الاتجاه العرفى القوي لوحدة الوجود الوثنية بالنسبة للطبيعة ككل ، التى عاشت لامن طريل تحت ستار المسيحية بين شعب كوى الذى يرجع اصله اليه . وحسب الطبيعة في المسيحية الغربية وكذلك الالفه مع نباتات وحيوانات اقليم في عصر ما تمثلت بوضوح من خلال فرنسيس الاسيسى ، وقد فهمت أولا على انها هرطقة ، ومع ذلك لم تندمج في الكاثوليكية الا في وقت متأخر . ولناخذ هذا في الاعتبار وننظر هل الحضارة التكنولوجية الحديثة يمكن ان تظهر في النظرة المستقبلية السائدة اذا كان مجتمعا قريبا من افكار فرنسيس الاسيسى ، او حتى الوثنيين محبى الطبيعة ؟ ولكنى لا اظن هذا . فالفقرة المختارة من سفر التكوين التى ذكرت انفا فتحت الطريق الى تقدمنا العلمى والتكنولوجى وجعلتنا نقف اليوم وجها لوجه امام مشكلة البيئة الممتدة . فحياة البشر تتميز بتتابع الافكار التى تنتقل خلال العصور وتصبح معتادة وانسانية بحيث تستمر ولاتكاد تلاحظ .

وفي ختام هذا الفصل نحسب ان نذكر ان ج.س.س. يومرانتز لفت انظارنا الى بحث كتب المؤرخ البريطانى وعالم الاخلاق الشهير ا. توينبى عن : الخلفية العقائدية لدراسات البيئة المعاصرة ، وفيها يقدم افكارا اكثر شبها بترك الذى عرضت من قبل . وفي مناقشة الموارد الابدولوجية لازمة الاقتصادية فانه يعزو ايضا دلالة هامة جدا الى السماح بالسيطرة على الطبيعة التى اتاحها العهد القديم للثقافة الاوربية . ويكتب توينبى انه يعتبر ان علاج مايشعر به الانسان من حنين في الوقت الحالى يرجع الى العودة الى شمولية وحدة الوجود التى هى اقدم من المسيحية وكانت عالمية من قبل .

ونحب ان نضيف الى هذا انه لايمكن التغلب على الازمة البيئية ببساطة من خلال الانتقال الى ما يقرب من المعدل الصفري للنمو . بل ان الامر يحتاج الى شيء اكثر من هذا فعلا وهو تغير جلىرى في الاتجاه الانسانى نحو الطبيعة ،

وهذا يرتبط بمفاهيم ثقافية عميقة وراء نطاق الوعي . ولكن كيف يمكن الربط بين اتجاه محب للطبيعة وبين القيود على معدل المواليد .

٢ - المل كمؤشر على نوعية الثقافة

ايها الاسى الثقيل

المرهق الميت

الغباء

١ . بلوك (الاصحاح الثانى عشر)

اذا كان التغلب على ازمة البيئة معنى خلق ثقافة جديدة فان هذا الوضع يشير السؤال الثانى مباشرة : ماهو المؤشر على نوعية الثقافة ؟ واحد الاجابات الممكنة هو السام . وكنا ندرك جيدا حقيقة ان السام ليس واحدا من الفئات الاجتماعية التى لها اسبقية فى القائمة . ومع ذلك فاننا نود ان نحلل هذه الفئة لانها تتكشف بسهولة للمشاعر الانسانية الفردية والجماعية وتتجاوب معها مباشرة اكثر من تجاوبها مع الظاهرة العميقة والمعتة التى تولدها .

وامجتمع الغربى الحديث محصن لدرجة ما من السام من خلال صور ذهنية تفتح عليه : بالمشاركة الجماهيرية والعمليّة الابتكارية العلمية وصياغة مستقبل الفرد وتزويد مسكنه بالعديد من الاجهزة الحديثة المعقدة وباشياء اخرى كثيرة . وكل هذا يتم على انه نوع من المباريات التى تزيد الشوق الى الحياة وتشجع كل فرد على «بلد قصارى جهده» .

ومع ذلك فان هذه الحماية لا تكفى والسام يبرز الى المقدمة ، يدل على ذلك الاغراق فى الشراب وادمان المخدرات والجرائم التى لا دافع عليها والحركات التى تشبه «الهيبي» والتى تؤدى الى انحراف نسبة معينة من الشباب عن الطريق السليم الى التطور الثقافى ، كما يمكن ان يبدو كذلك فى العنف الذى لا هدف له ، ومن الطبيعى ان يتفعل الشباب بالسام بصورة بالغة الجودة .

وتتطلب مواقف المباريات فى كل بلاد الغرب الحديثة تقريبا وجود معدل نمو مرتفع نسبيا . فماذا يحدث لو هبط المعدل الى الصفر تقريبا ؟ ان انتقاد مواقف المباريات هو دائما اول علامة على وجود ازمة فى الثقافة .

وقد يكون من المتع ان نحلل ثقافات الماضى البعيد من هذه الناحية . انا تعلم مثلا ان الثقافات التى تتصف بالحيوية عاشت فعلا فى ظل معدل نمو يساوى الصفر كىما هو الحال فيما عرف بالثقافات البدائية (ذات الطقوس) حيث احتفى المجتمع من السام بالجوء الى مباريات غير عادية ذات طقوس معقدة . وبالرغم

من نضج الإنسانية الآن يظل السؤال المنذر قائما وهو : هل من الممكن خلق ثقافة ذات معدل نمو يقرب من الصفر تستطيع ان تحمي المجتمع من السام ؟

٤ - نموذج احتمالي للسلوك الاجتماعي

من الطبيعي ان تؤدي مناقشة الأزمة البيئية الى اختبار امكانية ايجاد نموذج للسلوك الانساني الاجتماعي . وينبغي ان يتيح لنا هذا النموذج ان نستكشف سلوك الفرد في الظروف غير العادية التي تنتج عن التغير في مفاهيم القيم السابقة .

وفي كتاب من تأليف نوافكوسكي يقوم المؤلف بصياغة الفكرة الهامة بانه يمكن وصف السلوك الانساني بمدلولات علم اللغة . وقد انشأنا نحن في دراسة سابقة - باستخدام نظرية بايز - نموذجا احتماليا للغة سمح لنا بان نوضح كلا من عدم الانتظام في اللغة (وكلمة تعدد الاشكال بصفة خاصة) ومركباتها المنطقية . واجب ان اوضح عند هذه النقطة كيف يمكن ان يستخدم مثل هذا النموذج في وصف دوافع السلوك الانساني .

ويؤسس نظامنا في الاحكام على الطريقة التالية :

- ١ - تتحدد الدوافع الانسانية بمفاهيم القيمة عند الفرد .
- ٢ - ليست القيمة نمطا من المنطق الرسمي ، فالمنطق يناقش الصدق (والزيف) بالنسبة للنص ، ولكنه لا يناقش قيمته .
- ٣ - في رايانا ان النص جميعه او جزءا منه قد يحصل على القيمة اذا امكن ان يرتبط بفكرة الفرض او الهدف في هذا الكل او الجزء .
- ٤ - ليس للصدق قيمة اذا لم يرتبط بهدف ما .
- ٥ - ينبغي ان يصاغ مفهوم «الهدف» بطريقة ملزمة بحيث تسمح بانشاء مقياس للقيمة في اطار هذا المفهوم . اذ من الواضح ان الصيغ المبهمة مثل «النضال من اجل البقاء» او «التطلع الى الصالح» لا تكفي ، اذ كيف نستطيع ان نتأكد - على سبيل المثال - من ان مفهومنا غامضا مثل «الصالح العام» يمكن ان يتسجم مع البحث الهادف الى تغيير التشكيل الوراثي الانساني ؟ ومن ثم كيف نستطيع ان نتأكد من انه ينبغي ان يطور العلم في هذا الاتجاه .
- ٦ - وفكرة الهدف الذي يركز على شيء ما هي في ذاتها مفهوم بعددي . وقد عرف ويتجسدين هذا النوع من المفهوم البعدى كما يلى :
ان الفهم العملى السليم للعالم يجب ان يقع خارجه . فكل شيء في العالم

هو كما يكون ويقع كما يقع . وليس هناك قيمة في العالم . وإذا كانت فسوف تكون بلا قيمة إذا قورنت بما يوجد خارج العالم » .

٧ - الهدف الأخير للعالم الحالي موضوع لا يمكن أن يناقش مناقشة مفيدة إلا من خلال شخص من خارج العالم ، نوع من المشاهد البعيد يكون في موقع يستطيع منه أن يختبر الأحكام التي تصاغ بأحد اللغات الطبيعية عن سلوك عوالم مختلفة ومتعددة أو عن صور متعددة ومتميزة للسلوك الإنساني خلال المراحل المختلفة للتطور لعالم واحد . ومثل هذا المشاهد البعيد الذي يتجاوز الوقت والمسافة ويكون تحت تصرفه تجربة كافية عن الحياة في عوالم أخرى متباينة يمكن أن يقدم فقرة تستند إلى منطق سليم عن إجراء تعديل في التشكيل الوراثي الإنساني .

٨ - وتوجد هذه الصعوبة في حل المشكلات المحلية . والتصميم التجريبي الأمثل ليس إلا بياناً من خارج العالم لا يكون ذا أهمية حتى تصاغ اشتراطات التجربة باللغة الطبيعية . ولا تصبح الأخرى بدورها ممكنة إلا بعد التجربة . وهذا هو اللغز في التعميم التجريبي الذي يتشعب عن الإحصاء الرياضي المهم باختيار الأحسن من مثل هذه النماذج . ولكن كيف يبدأ الإنسان في اختيار النموذج الذي سوف يثبت أنه الأحسن ؟ هذا هو المكان الذي يصبح فيه عمل الباحث مثيراً . فهو يعمل ضد الطبيعة محاولاً التكهّن بأي الاستراتيجيات التجريبية يثبت أنه الأحسن قبل أن يعرف نتائج التجربة .

٩ - وقد تجاهل علم ما قبل السبرينطيقا مفهوم الهدف معتبراً إياه مسألة لاهوتية . والمراقب من خارج العالم لا يمكن أن يكون غير قوة خلاقية ، خالق الجنة والنار ، ملك كل العوالم .

١٠ - وفي نظام السبرينطيقا كل كائن حي يشكل نسقاً مستقلاً قادراً على أن يتكيف باستمرار مع العالم المتغير بأن يضع تلقائياً أهدافه في شكل تغير أحيائي مستمراً وشبه مستمر . وهذه أحكام ما وراء الطبيعة ، ذات سمة غير مؤكدة إذا اعتبرنا عدم ملائمة التبريحات للأهداف التي بنيت عليها .

١١ - ومن وجهة نظر المشاهد البعيد فإن تطوير نظام مستقل للعوالم سوف ينظر إليه على أنه يفارن بالسير على سطح متعدد النهايات إذا أمكن التعبير بهذا الأسلوب . وكما هو الحال في كثير من الأساليب العددية حيث تدفع الدالة إلى حدها النهائي في منزلق منطقي عميق . وتعلم من التاريخ أن حضارات معينة - مثل حضارة روما القديمة - قد انقرضت بسبب عدم قدرتها على أن تخلص نفسها من الشرك الذي سبقت إليه في عملية التطور . وهناك حضارات اليابان والشرق الإسلامي استطاعت أن تتواءم وتعيش في ظروف قريبة تماماً من متاهيمها الأصلية .

١٢ - وموقف من نمط «المحقق العظيم» حيث يحدد الهدف بصلابة مرة ، وألى الأبد لا يمكن أن يعدل ، حيث أنه ليس تشكيلا قادرا على التكيف الفوري ، ولكنه يعود الى مركزه الممتاز في السلطة الحاكمة ..

١٣ - وتطوير مجتمع ، حتى ولو كان يستهدى بالعلم ، لا يمكن النظر اليه على أنه سير محفوف بالمخاطر فوق خيط دقيق بين تصدعات عميقة متعددة ، ذاكرين أن هدفا بعيدا مثبت بصلابة غير ممكن ولا متصور .

١٤ - ويحدث أن هدفا ما ينتشر في مجتمع معين كانتشار المرض المعدى ، ويمكن أن يطبق على مثل هذه الظاهرة نماذج رياضية معروفة جيدا يطبقها علماء الأحياء على الأوبئة . ولا جدوى من البحث عن أساس منطقي لأصل مثل هذا الهدف . وتصرف الجماهير في اوقات الكوارث التاريخية عندما تندفع الى اهداف جديدة تحت تأثير اعتقاد اعمى . ولا يجب الإنسان من ظاهرة مثل الحرب الصليبية . في القرون الوسطى الا عند استعادة الاحداث الماضية والتأمل فيها . وبهذا الأسلوب ربما تشعر الاجيال التالية بهذا الاحساس بالدهشة بالاستهلاك غير المحدود للثافة الحالية . وهذا مثال نمطي للخلط بين الوسائل والغاية .

١٥ - ولا تحتاج هذه الاهداف التي تشبه الوباء بالضرورة الى ظروف مأساوية . فانها تنتشر بنفس السرعة تحت ظروف آمنة . وحتى في هذه البلاد فانه بالرغم من الاجراءات الوقائية العديدة التي تقاوم الافكار الضارة فان التقييم الكامل ما زال بعيدا عن التحقيق فالشابات اللاتي يدخن والشباب اصحاب الشعور الطويلة لم يتنبأ باى منهم انسان سواء ضمنا أو صراحة . كما لم نستطع ان نفكر السبب في ان عدد المتقدمين للمعاهد التعليمية العليا التي تعلم العلوم البحتة والهندسة يستمر في النقصان ، في حين ان المتقدمين لكليات العلوم الإنسانية يتزايدون . وحركة الهيبي في الغرب او « الوعى الثالث » في امريكا يتعين ان يوصف وصفا صادقا بأنه ظاهرة وبائية . وهذه الحركة تفضل حتى دون تعبيرات عامة ، وسوء استخدام اللغة واحتقارها هو اخذ المركبات الضرورية في هذه الايديولوجية . ولم يعوق المجال الفكرى الذى خلقه العلم والاستنارة العلمية انتشار الايديولوجيات اللاعقلانية . ومرة ثانية فان الوعى الثالث في امريكا والغاشية هما اثبات لهذه المقولة . وفي الموضوع الاخير رأينا اكثر الباحثين احساسا بالمسؤولية يمتلكهم اقرب الآراء واكثرها شذوذا ، مثل البحث الجهاد لمشكلات سخيفة والتطبيق الحرسى التكنولوجى « الكون المقمر » .

١٦ - ويعرف الوباء بالسمات التالية : الانتشار المفاجيء ، احتمال وجود حالة كامنة تظهر بعد تغير الظروف الخارجية (وقد تكون في حالة العدوى

البيولوجية ببساطة التغير في الظروف المنسوبة - الحيوية - وجود فترة حضانه اى حالة لا يلاحظ فيها ظهور امراض خارجية ، ثم تتطور الى وضع نشيط يؤدي الى الاضرار بالمرکز الحيوية للجسم او المجتمع ، او بمباراة اخرى شل اداة الدفاع ضد العاوى والاستنزاف الداخلى والاقتاص المتتابع للمقاومه حتى يصل مقدارها الى الصفر ، وخلق تكيف انعكاسى متزايد للتغير مع احتمال استمرار المقاومة . وكل هذه السمات تتميز بها الاوبئة الفيروسية والبكتيرية والعدوى الايدولوجية . الشيء العجيب فى العدوى الاجتماعية الايدولوجية هو مائت من انها رد فعل معين للاستقرار : فالمجتمع يخشى السأم كما راينا فى قسم ٣ ، ويمكن فى هذا العامل ادارة الورثة التى تراقب تطوره . . وربما كان من الملائم عند هذه النقطة اجراء مقارنة بين المساعة وانتاج المضادات الحيوية الواقية ، وفى هذه الحالة فان ناقلات الجراثيم هى التى تنشر الآراء الجديدة ذات النغمة السلبية المؤكدة من حيث انها تعارض الافكار الحالية ، اذ ان خلق الناعة يسبب تغيرا فى البكتريا والفيروسات ، كما ان احتمال الافكار السابقة يؤدي الى اتجاهات جديدة فى التغير . والكثير من الافكار التى تبدو فى الوقت الحالى جديدة يظهر بعد التحليل الدقيق المحيط انها تتصل وراثيا بالقديم . ويمكن اعتبار تاريخ الثقافة ساردا للافكار . وينبى ان لا يوجه تأثير العلم حينئذ الى المحافظة على الوضع القائم ولكن الى خلق ظروف مواتية لتطوير الملامة المنطقية .

١٧ - فاذا ظهر هدف جديد فانه يطلب الى الفرد ان يتخذ قرارات معينة استنادا الى مجموعة السمات التى تصاحب مفاهيمه عن القيمة . وتعتقد الامور بعض الشيء نظرا لان لهذه السمات قيما متباينة لاستمر ثابتة مع الوقت . وقد تعرض عملية اتخاذ القرار على انها اجراء ذو مرحلتين : تتطلب المرحلة الاولى مراجعة عامة لمجموعة السمات ، كما انه لا بد من ان تتغير المفاهيم التى سبق تشكيلها او التميزات التى تكونت تحت ضغط الافكار التى تنشأ نتيجة التشاور حول الهدف الجديد ، وينبى ان يصحب هذا مراجعة المعايير الخاصة بقيم السمات ، وتطلب المرحلة الثانية احكاما منطقية تبنى على اساس نسبي دقيق من السمات ، وبذلك يتشكل القرار النهائى او استراتيجية السلوك .

وكما قلنا من قبل فان «نموذج بايز» يصلح تماما للمرحلة الاولى . وقد استخدمناه سابقا لوصف الطريقة التى بها يدرك الفرد دلالة كلمة ما فى محيط معين بين مجموعة من المعانى الممكنة . فالاجزاء المفضلة فى مجال معانى الالفاظ ودلالاتها ترتبط مع الكلمة الرمزية فى الوعى الانسانى ، وكل جزء يرتبط بامكانيات مختلفة تحكم محتوى معانى الالفاظ . ودلالاتها . وفى عملية القراءة فان كل تقويم جديد للكلمة او العبارة فى محيط معين يعطى من قانون الاحتمالات بقدر ما يحدد المحتوى المعنى الجديد . ويفضل نظرية بايز يمكن ان نتحدث عن قانون الاحتمالات استدلاليا ، وهو ما يخل فى اعتباره فى الوقت نفسه الخبرة الانسانية السابقة والمستقبلية

لثنيهما . والسمة التي لا غنى عنها هنا هي مراجعة القيم ، وما قد يكون احتمالاه منخفضا وفقا لقانون الاحتمالات يمكن ان يحصل بلادة على وزن اكبر كثيرا بعد قراءة المتن الجديد .

ولنعرض لنظرية بايز : $P(u/y) = (ku) P(y|u)$

وفي مناقشة مشكلة القيمة قد نعزو المعنى التالي الى المصطلحات المختلفة لدالة التوزيع : $(P(u))$ هي قانون الاحتمال استنتاجا (كما يطبق على قطاع معين) من التحيز بالنسبة لتحقيق اهداف من نوع (U) (وقد يقال ان هذه تمثل القيمة المنسوبة الى قطاعات منفصلة في مجال دلالات الالفاظ بالنسبة للقيم التي تصاحب تحقيق اهداف من نمط $P(u/y)$ هي قانون الاحتمالات الذي يؤثر على التوزيع الجديد للقيم عينها في لحظة التشاور حول المشكلة البارزة Y المرتبطة بتحقيق الاهداف من نمط $p(u/y)$ هي قانون الاحتمالات الذي يؤثر استدلاليا على التوزيع النهائي للقيم في الموقف التابع لحل المشكلة المعروضة Y بـ كل هي المضاعيف التي يحدث التسوية : وفي النموذج المستمر فان المربعات التي تحدها المنحنيات التي تعبر عنها الدوال في جانب والاخرى في جانب علامة اللامساواة يجب ان تنجح نحو العدد واحد . وقانون الاحتمالات بالنسبة لكل مشكلة وجد لها الحل بالاستدلال يصبح افتراضا في حل المشكلة التالية من النمط نفسه وسوف نبين فيما يلي تطبيق «نظرية بايز» بمثال واضح . فاذا اخذنا النسخة المخطوطة من كتاب «المدخل الاحتمالي في اللغة» الذي عالج المدخل الاحتمالي لعلم دلالات الالفاظ وتطورها في اللغة والذي وصفناه باختصار من قبل ونعود اليه تفصيلا . فقد ارسل المؤلف الكتاب الى فيلسوف معين ليقوم بمعرضه والتعليق عليه في احدي المجلات . ولم تكن مادة الكتاب فلسفية بالمعنى الدقيق ، ومن ثم قررت هيئة التحرير حتى تؤمن نفسها من الهجمات المحتملة ان تتأكد من ان الكتاب لا يحوي اي خطأ فلسفي . ولهذا انسب اختارت فيلسوفا معروفا بدقته العلمية . وقد استطننا من خلال تقريره عن الكتاب ان نحصل على فكرة عن تفسيره الشخصي للدالة $P(u)$ في قانون الاحتمالات افتراضا مع مراعاة المتطلبات التي ينبغي ان تتوفر في بحث فلسفي جيد (وهنا تمثل (u) مجال القيم الذي يصلح للتطبيق في تقديم المؤلفات الفلسفية) . . ويبدو ان نظام مسلمات القيمة مبني على انه يحكم بجودة الكتاب اذا طور الكثير من محتواه بحيث يدحض الفلسفات الضارة بالغرب الراسالي : الرجولة والعقيدة ومظاهر صراع الطبقات في العصور الحديثة في مقابل الاشتراكية مثلا . ونوق ذلك يستطيع المرء ان يتصور تطبيق الد $P(y/u)$ جزءا جزءا كلما تقدم الكتاب ، ولا يستطيع الملق الا ان يلاحظ ان المؤلف يطور فكرته عن النموذج الاحتمالي للغة قبل كل شيء ثم يناقش تفسير مثل هذا النموذج ويشير مرضوع القياس الانوي للغات الطبيعية والاصطناعية . . وهو سوف يرى في الوقت نفسه ان المؤلف يلمس ولكن باختصار الاسئلة التي تثار عادة في انتقاد الرجولة ، ولكنه من ناحية اخرى مهمت بلغات العقيدة حتى انه يذكر السمات

المحاسة بالتقليد العبري ، ولو انه يكتفى في ذلك بالاشارة العابرة . واخيرا يستطيع المرء ان يتصور ماثول اليل انداته ، أي ان طريقة التوزيع الاستدلالي لقياس التعديرات سوف تبدو في لحظة التقويم انها المشكلة الواضحة المعروضة ويضيع كل شيء يتصل بالمستوى الحقيقي للكتاب ببساطة حيث ان دالة التوزيع المسبق التي تحدد اختيار الاسلوب ترتب بحيث توضع عند قيمة الصفر . ويجب ان يفسر المعلق على الكتاب دالة التوزيع الاستدلالي بطريقة تجذب انتباهه الى اعتبارات المؤلف عن الرجولة والعقيدة والحرب ضد الاشتراكية . واذا تقدمنا في اتجاه مفاهيم هذه القيمة فليس من الصعب الوصول الى المرحلة الثانية وتقديم رأى ينشئ مجموعة احكام منطقية واضحة ومتناسكة تتعلق بمزايا وعيوب نسخة الكتاب . وينتج عن ذلك عرض ينتقص من قيمة الكتاب ويعتبره فاقد القيمة العلمية تماما . فقد أهمل المؤلف الكمية الضخمة من المادة التي تحت تصرفه . . وهو يلجأ في الاغلب الاعم الى النصوص العقائدية التي لا يتقبلها العالم السوفيتي . . وهو لا يبدو ميالا لاستخلاص أى خاتمة مفصلة بالنسبة للغة الروسية والنظرة العلمية المستقبلية .

وكل هذه الملاحظات تخص كتابا لا يقصد الى أهداف سياسية أو دعائية ، بل انه علمي خالص كما يفهم بوضوح من عنوانه الفرعي «بحث عن العلاقة بين اللغات الطبيعية والاصطناعية» ويطور المؤلف في الكتاب نظرية في اللغة مستمدة من خبرته وإعماله السابقة ، وهو تواق لمعرفة ارتباط اللغة العلمية بلغة الأحاديث العادية اليومية ، وكذلك أسلوب صياغة المصطلحات العلمية وكيف ينبغي أن نفهم دور علم الرياضة كلفة تستخدم لوصف العالم من حولنا ، وماهى القيمة التي تعطى للالفاظ القريبة في أحاديث كل يوم ، وإلى أى مدى يفهم الأفراد بعضهم البعض في جو الارتباك الذي تخلقه مثل هذه الكلمات . ودون محاولة الإجابة على مثل هذه الأسئلة لا نستطيع حل مشكلة الذكاء الاصطناعي أو مشكلة الحوار بين الإنسان والكمبيوتر . وحتى يمكن حل المشكلات الهندسية الفنية يجب أن نستفيد من كل المعلومات التي نملكها عن اللغة الإنسانية ، بما في ذلك ما يتعلق بثقافات الماضي . ولكن الفيلسوف المسئول عن هذا العرض نظر إلى المتن من خلال مجال رؤية محدودة جدا ، ولم يهتم مطلقا بما يستطيع المؤلف أن يعلق به حول النقط المثارة . ومع ذلك وبالرغم من معارضته الشديدة فقد نشر الكتاب دون أى تغييرات كبرى وعرض وعلق عليه في مجلتي الفلسفة الرئيسيتين في الاتحاد السوفيتي «مشكلات الفلسفة» و «علوم الفلسفة» ، وصادف قبولاً حسناً لسبب بسيط هو ان القراء في هذه المرة كانوا من الفلاسفة أو علماء اللغة ذوي المفاهيم القيمة المختلفة .

وربما كان في هذه القحة معنى التنذر ، ولكنها حدثت فعلا . ونوق ذلك فان رئيس التحرير في المجلة الاولى نظر الى العرض نظرة حادة متشدة ، ومن ثم أمر بأن لا يطبع الكتاب . ويحظى هذا المثال بأهمية خاصة من حيث أنه يبين الأساليب

«التي قد تؤدي الى احكام سخيفة من خلال طرق منطقية ومعقولة جدا . فكل شيء يفسر استنادا الى استخدام نسق من المسلمات وضع في نطاق ضيق جدا بحيث يصبح عاجزا عن حل مشكلة صيغت في اطار اوسع . ونعتقد ان هذه الحالة غير الفريدة توضح عددا ضخما من القرارات المقبلة غير المهيومة ..»

١٨ - ولا ينبغي ان ننظر الى هذا النموذج بحرفية شديدة . ثم اننا نستبعد كثيرا ان نفكر في ان التقدم التكرري يمكن ان يسير على اساس سلسلة من الاحكام التي روجعت على اساس قانون الاحتمالات بداهة او استدلالا . وليست هذه الا محاولة لان تقدم توضيحا رسميا لعملية اجتماعية نفسية معقدة . ولعله من الافضل ان ننظر الى ناحية معينة في نسق معقد وتشبيه بسيط هو «كل شيء يحدث كما لو كان» . ونحن نعلم ان الامور لا تحدث في الواقع بمثل هذا الاسلوب كما لم يحدث قط ان شخصا ما حاج بهذه الطريقة ، واهمية النموذج ترجع الى انه يتيح لنا فكرة عن الطريقة التي تشكل بها الاحكام عن القيم : فتشكل المسلمات التي تبني عليها احكام اخرى . وينهض بالدور الحرج خلفية الوعي الفردي التي تحدد نسق التحيزات . ومن سمة التحيزات ان تكشف عن نفسها عند ظهور دليل جديد بسبب الوضوح والاعتقاد المكتسب نتيجة للمشكلات العديدة التي قومت من قبل . ويبدو من المحتمل ان تتعرض التحيزات للتعديل عند حل مشكلات جديدة . واذا اخذنا في اعتبارنا «نموذج بايز» ، فقد تبدو حالات مثل التي عرضت في المقال غير منطقية . ونعتقد ان هذا نوع من السلوك المتناظر عندما نبدا في مناقشة مشكلات البيئة على اعلى مستوى ، وخاصة عندما تصبح سمة الايمان بالفيثيات ظاهرة معترفا بها عالميا .

• دور العلم في البحث

الذي يهدف الى ايجاد حل لازمة البيئة

قد نتساءل ما الذي سبب هذا الدور السائد للعلم والنشاط العلمي والنظرة العلمية المستقبلية في مجتمعاتنا بحيث اثر في كل ظواهر الحياة الانسانية الروحية وجعلها تناخر الى المركز الثاني .. وتصبح الاجابة على هذا التساؤل ميسورة جدا اذا قارنا بين التطور العلمي ونشوء الجنس البشري . وفي علم الاحياء تتكاثر اجناس منفصلة على الاقل في المراحل الاولى من التطور في العدد تبعا لمنحنى اسى يتحول عن النقطة التي تبدأ فيها انوارد في التناقص الى منحني يشبه حرف m يمثل درجة الاشباع . وتشير الملاحظات الى ان النظام البيولوجي مشكل بحيث يحول الأرض الى ما يخدم مصلحتها الخاصة ، ومن ثم تحسن البيئة التي تغذيها . ويمكن ملاحظة هذه العملية من خلال النظر الى الجبال عند السفر حيث يمكن مشاهدة النباتات القوية تحطم الصخر . ويحدث في العلم شيء شبيه بهذا ، فالنشورات والمجلات العلمية وعدد الباحثين كل هذه سوف تستمر في التزايد الاسي مادامت الموارد تكفي مثل هذا النظام .

والعلم كنظام يمكن المقلدة على خلق ظروف بيئية موائمة . فالتكنولوجيا تتطور تحت تأثيره والتقدم الفني يخلق موارد جديدة للتطور العلمي ويشجع على ايجاد حرف جديدة واختراعات وبراءات مسجلة .

ويؤثر التطور التكنولوجي في النظرة الاجتماعية المستقبلية . وقيم المكانة الماضية مثل الشجاعة والاستقلال والفخر والشعر والخيال والكرم والرحمة أخذت تتضاءل كلها وترجع الى الخلف . واخذ العلم في تقدمه يحول ماحيط به الى مكاسب له ، وبذلك اخذ يقترب من نقطة التشبع التي سوف تحطمه الا اذا سبق بتخطيط المجال الحيوي اولا .

فاذا لم يحدث هو اسي في العلم ، واذا بدأ مجتمع العلم يشيخ دون ان يجدد نفسه ارحطت علامات على هذا من قبل ، واذا اصبحت الوسائل الجديدة اللازمة للتكيف المستمر لتجربة غير ميسورة ، فانه لا مفر من القدر الذي يتهدد العلم .

ومن الملاحظ ان مكانة العلم في الوقت الحالي اخذة في التدهور ، يتضح هذا بصفة خاصة في دول الغرب (كتب الكثير عن هذا الموضوع ولانحب ان نعيد فيه ونبدى) . ولندكر ببساطة ان مكانة العلوم البحتة والهندسية اخذة في الاضمحلال . والدليل على ذلك من الاتحاد السوفيتي نفسه هو في تناقص عدد المتقدمين لمعاهد التعليم العالي في هذا النوع من الدراسة . وقد تحقق رجال العلم ايضا بالاهاام اكثر منهم بالشعور من ان هناك خطأ ما ، وان أزمة خطيرة تهاجم العلم قد لا استطاع ردھا . وقد اخذ العلم في اكتساب قيم انسانية . وهذا الاتجاه يعبر عن نفسه في اتجاهين : الأول يعبر عنه باهتمام العاملين في مجال العلوم البحتة بمشكلات الانسانية المشتركة : اللغات والفكر وعلم النفس وعلم الانسان . ومن ناحية اخرى اخذ العلم يزيد من اهتمامه بحل المشكلات العالمية : دراسات الأورام والطب النفسي وبيئة الكواكب . ومن التطورات الهامة استخدام العلم وسيلة للتحكم في التنمية الاجتماعية وفي التنبؤ بها . وهذا المقال شاهد على ذلك .

٦ - ملاحظات ختامية

من ذلك نرى ان السلوك الاجتماعي الانساني - يتجه بالرغم من عقلانية تفكيرنا - لان يكون غير منطقي ، اذ تنتشر الافكار التي تنظم السلوك الاجتماعي انتشار الأوبئة . فمفهوم الهدف لا يتقبل التحليل المنطقي ، والتنبؤات الطويلة المدى - اذا كانت ممكنة - لا تكون الا سلبية ، والتقدم يبدو كأنه لا شيء غير السير على سطح متعدد النهايات لا مهرب منه وقد تتعرض فيه لمخاطر الكوارث . وربما تكون هذه اللاعقلانية نفسها التي تخترق تفكيرنا المنطقي هي التي تجعل الحياة شائقة

و ذات معنى . ويدونها ربما كان من الممكن أن نتبأ ونبرمج كل شيء . وكل ما يمكن أن يطلب منا هو أن نهض بعملا بصبر وبدقة .

وتخلق سمة السلوك الاجتماعي غير المضمون موقف مباراة . فالنقد العلمى ، والدوق العام ، والخبرة المتراكمة على مدى العصور ، والتحليل المنطقى للمواقف ، والمفاهيم الجمالية التى تنفذ الى داخلنا بحيث تبدو كأنها جزء وراثى فىنا ، كل هذه قد لا تكون الا عناصر فى اللعبة .

ولكن من يكون شريكنا فى اللعبة ؟ وهل نستطيع أن نلعبها بمفردنا ؟ هذه اللعبة تسمى الصبر . وفى خلط أوراق اللعب يخلق اللاعب موقف الصدفة وقيس نفسه بالنسبة له . وتتيح لنا قواعد اللعبة أن نهمل الكروت العديدة الفائدة ، ولكن اذا لم تنجح اللعبة تعاد البطاقات المحذوفة المجموعة لاعادة خلطها . اليس هذا ما يحدث فى الحياة الانسانية ؟ ففى أوقات الأزمات يتجدد الاهتمام بالافتكار القديمة ويعاد تشكيل مجموعة الكروت وتبدأ اللعبة الجديدة .

والأزمة البيئية فى جوهرها أزمة ايديولوجية ، أزمة الثقافة الغربية . متضمنة مفهومى الهدف والقيمة . وثقافة العصر تحتاج الى أن تعاد الروح اليها . وليس هناك من يعلم من أين تتبع الافكار الجديدة ، وتكون البداية فى تفهم معتقدات غربية منسية تندفع وتعود فجأة الى الحياة من الماضى المعتم .

ودور التفكير العلمى الجاد فى حل مشكلات البيئة على مستوى الكواكب لا يمكن الا أن يكون لحد ادوار التحليل الجاد الدقيق الناقد للمواقف الواضحة وللأساليب التى تبرز فجأة وتتطلب الحل . والتحليل الناقد اذا كان حلولا شجاعا قد يحفز على الابتكار الانسانى قبل أن تصبح الأزمة غير قابلة للتحويل .

والتنمية الاجتماعية حتى عندما تتأثر بالعلم لا يمكن الا أن تشبه بالتقدم على حافة واد ضيق شديد الانحدار ، اذ أن الاهداف الطويلة الأمد لا توجد ولاستطيع أن تبقى . كما أن التغير فى الاتجاهات الثقافية لايزيد عن أن يكون تغيرا فى نقطة على هذا السطح المتعدد النهايات تبدأ منها الحركة التى تغير فى الوقت نفسه من ميل الانحدار ، لان الهدف نفسه قد تغير .

هل تدفن الفلسفة من يحاول دقها في القبر؟



ويعبر

لقد طرح ف . ك . م . شيلر ، في أشهر مقالاته على الإطلاق ، سؤالاً يخدعنا ببساطته ، ألا وهو : هل يتحتم أن يختلف الفلاسفة ؟ ويرى شيلر ، كما يرى معه جمهور الفلاسفة من قبله ومن بعده ، أن الإجابة عن هذا السؤال يجب أن تكون بالنفي . بيد أن المحاولات التي دارت بين الفلاسفة الذين عاصر بعضهم بعضاً سواء في الماضي أو الحاضر وبين عدد كبير من أئمة الفلسفة ، في خضم المواد الطويل غير المكتوب الذي يشكل تاريخ الفكر تدل على أن الخلاف بين الفلاسفة يمكن أن يوصف - بحق - بأنه مشكلة رئيسية في الفلسفة ، إن لم يكن هو أم المشكلات بأسرها . ولعل الخوف من أن يتخذ اختلاف المذاهب الفلسفية دليلاً على اخفاق العقل هو الذي دفع الكثيرين إلى تلقيق وحدة فلسفية كلية ، واختلاق الأسباب التي تبرر حدوث الاختلاف بين الأفراد ، وتاصيل بعض التفسيرات المقبولة . ولكن ما من وسيلة من هذه الوسائل كتب لها النجاح حتى الآن ، وما من وسيلة يرجى لها أن تهين على العقل الفلسفي في المستقبل ، والحق أن العقل - خلافاً لما يتمتع به القلب - يحدونا إلى التسليم بأن اختلاف الآراء هو من خصائص العقل التي لا مفر منها . ولكن هذا لا يقدر في مكانة العقل بأي حال ، لأننا لا نصادم أي قاعدة من

الكاتب: هوب دى لوكا

ولد في نيويورك عام ١٩٢٠ ، درس في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في هارفارد وفي جامعة أوغليو الحكومية ، وقام بتدريس الفلسفة في جامعات أمريكية وكندية مختلفة ، ومن بين الكتب التي نشرها « السبب والتجربة » و « التوجّهات الفلسفة الحديثة » .

المترجم: أمين محمد الشريف

عضو لجنة الترجمة بالجلس الأعلى للثقافة ، وسابقا رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التعليم

قواعد المنطق حين تختار ما نشاء من المعتقدات والآراء الأساسية التي تقوم عليها المذاهب الفلسفية المختلفة .

ومن المعروف أن كل علم يسير على المبادئ التي يسلم بها أهله صراحة أو ضمنا ، ويتخذونها نبراسا لمناهج البحث في هذا العلم وتطبيقه . وقد يعنى أو لا يعنى المشتغلون بتطبيق العلم بصياغة أو تحليل هذه المبادئ الأساسية والسر في عدم عنايتهم بذلك أن تفسير المبادئ الأساسية التي يقوم عليها العلم ، وتفسير العلاقات التي تربط هذه المبادئ بعضها ببعض - سواء في إطار العلم الواحد أو العلوم المختلفة - هو من اختصاص علم « أسس » يقع وراء العلم نفسه ، يمكن أن نسميه « ما وراء العلم » ، أو « علم العلوم » . ولذلك فإن العالم الطبيعي بكل هذه الأمور إلى المشتغلين بالمنطق أو مناهج البحث ، أو المعنيين بفلسفة العلم ، كما أن الفنان بكل هذه الأمور إلى علماء الجمال أو نقاد الفن . ذلك أن المعنى « بالنظريات » والمعنى « بتطبيقها » لا يلزم أن يكون شخصا واحدا ، فللنظرية رجالها ، وللتطبيق رجاله . وصفوة القول أن العالم أو الفنان من حيث هو عالم أو فنان يمكن أن يقول

يحق ان المبادئ والقواعد الاساسية التى تحكم عمله خارجة عن دائرة اختصاصه المباشر ، وأنها تكون علما منفصلا قائما بذاته ، أو جزءا من ذلك العلم على الأقل -

ومن سوء الحظ - أو ربما كان من حسن الحظ - أن الفيلسوف لا يستطيع أن يكل مهمة تحليل وتفسير المبادئ الأساسية الى علم أسنى ، لأنه لا توجد فلسفة وراء الفلسفة أو « فلسفة الفلسفة » . ومعنى هذا أن الفلاسفة لا تقتصر مهمتهم على تقرير مجموعة من المبادئ المختلفة التى تعد بمثابة تفسيرات مختلفة للتجسربة الانسانية ، بل يدخل فى اطار مهمتهم أيضا فحص ودراسة التفريعات والتضمينات التى تنطوى عليها المذاهب الفلسفية المختلفة ، والكشف عن أوجه الشبه والخلاف والعلاقات التى تربط بعضها ببعض . ونقول فى هذا الصدد ان الفلسفة يمكن أن توصف بأنها علم « متعكس » أو ارتدادى . بمعنى أنها تفسر غيرها ، ثم تنعكس على نفسها ، وترتد الى ذاتها ، لتدرس نفسها كما تدرس غيرها . وبعبارة أخرى ان تحليل المذاهب الفلسفية بوصفها أساسا مختلفة للفنون والعلوم أو « نظرات عالمية » هو فى حد ذاته وظيفة لا مفر منها من وظائف الفلسفة .

وقد درج الفلاسفة على أن يبدأ عملهم بنقد غيرهم ، هذا اذا « تكروما » بذكرهم . ولكن اذا لم يتسع صدر « النسي » الجديد لهذا التكرم فإنه يعلن أن العملة (الفلسفة) الجديدة التى جاء بها لن تنقص فقط من قيمة جميع العملات الأخرى ، بل انها هى العملة القانونية الوحيدة . ولذلك دأب بعض الفلاسفة على تأكيد أنه لا يجدر بهم أن يضيعوا وقتهم الثمين فى دراسة فلسفة غيرهم . مثال ذلك أنك ترى العالم اللغوى العادى المشتغل بفلسفة تحليل اللغة يتحكم على غيره اذا اشتغل بهذه الفلسفة نفسها ، ويرى أن ذلك ليس عملا من أعمال الفلسفة ، ويطلق على مثل هذا الحكم الذى يصدره على أعمال غيره اسم « الحكم الوجدانى » (الذى يصدر حسبا يستريح اليه الوجدان) . وهذا الاعتبار شير قابل للتحقيق أو التقييد .

وليس قصدى مما ذكرت أن أسجل اختلافى مع فريق خاص من المفكرين ، بل كل ما أريد أن أوجه النظر الى طبيعة الخلافات الفلسفية ، الى اعتقادى « بوجوب » اختلاف الفلاسفة . بيد أن هذه الخلافات النقدية لا يلزم أن تكون ضارة ، لأنها لا تصبح كذلك الا متى قامت على ضيق الأفق العقلى الناشئ عن الجهل بأراء الفلاسفة الآخرين ، أو عن عمى البصيرة الذى يحجب الانسان عن تقدير الآراء الفريية عنه . ومما يؤسف له أن كلا هذين المرضين (ضيق الأفق وعمى البصيرة) شائع فى الوقت الحاضر . وفى وسعنا بالطبع أن نبحث عن السبب فى الأمراض التى تصيب الفلاسفة ، ولكننا لا نبغى ذلك فى هذا المقام .

ومن الأمور التى يجمع عليها الجميع أن أشهر الآراء السائدة فى الوقت الحاضر فيما يطلق عليه اسم الفلسفة لا يتفق مع ما أصطلح على أنه يمثل حقيقة الفلسفة . ومع ذلك فإنه مهما اختلفت معانى الفلسفة الوجودية وفلسفة الظواهر ، وفلسفة الذرائع ،

وفلسفة التحليل اللغوي ، والعاسفة الوضعية ، فإن هذه الفلسفات جميعا تشترك في شيء واحد ، هو اعتقاد أصحابها أنها حركات اصلاحية نهائية تنهذ كل الأخطاء القائلة بالثروة الفارغة التي انطوت عليها الفلسفات السابقة ، وأنها تشييد صرحا فلسفيا جديدا نحن في أشد الحاجة اليه . والوسيلة التي تلجأ إليها كل موجة جديدة مما يسمى « بالثورات » الفلسفية هي مهاجمة كل تفرقة تقليدية ، كالتفرقة بين النفس والجسم ، والمنطق والواقع ، بل التفرقة بين الفلسفة والعلم . بيد أن المنطق الأوّلي يعلمنا - أو يجب أن يعلمنا - أن الأنواع المتتامة (التي يكمل بعضها بعضا) في فرع من فروع العلم لا يلزم بالضرورة أن تكون متتامة في فرع آخر . ومن ثم يجب أن يكون واضحا أن التفرقة المرفوضة في أحد المذاهب الفلسفية قد تكون مقبولة في مذهب آخر ، بل قد تكون ضرورية . ولكنني أخشى أن يكون هناك كثيرون لا يتوافر لديهم الاستعداد أو الرغبة في تطبيق مثل هذه الدروس المنطقية البسيطة على الجدلانات الفلسفية . ولعل هذا السلوك يرجع الى رفض هؤلاء المصلحين لكل رأى يخالف آراءهم الخاصة . وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن يتم أى اصلاح حقيقي ؟ الا يكون من الأصوب في هذه الحالة الاعلان عن وحي جديد ، والمناداة بدين جديد يقوم على هذا الوحي . وربما كان علماء اكسفورد المشتغلون بتوضيح استعمالات الكلمات هم أبعد الفلاسفة عن التناقض في هذا الصدد . لأنهم يجاهدون بأن كل ما يعتبره الناس فلسفة ليس بفلسفة . وما يبعث على الأسف أنهم مختلون في هذا القول ، وهو أيضا حكم وجداني بالطبع ، غير قابل للتفنيد اذا أريد عرضه على محك التجربة .

ولو أنك أنعمت النظر قليلا في تاريخ الفلسفة الحديثة لتبين لك أن الثورة ضد المذاهب الفلسفية التقليدية بدأت منذ ما يزيد قليلا على مئة وثلاثين عاما . وقبل ذلك الوقت توالت سلسلة من النظريات العقلية الكبرى ، من عهد أفلاطون وأرسطو الى عهد القديس توما الاكوينى ثم الى عهد كانط وفخته وهيجل . ومن نافلة القول أن نسرد هنا بالتفصيل سميزات هذه السلسلة الطويلة من المذاهب العقلية الممتدة من ذروة الفكر الفلسفى الاغريقى الى ذروة الفكر الالماني في فترة ازدهاره . وحسبنا أن نقول هنا ان بذور الثورة الفلسفية غرست في أعمال شوبنهاور ، وأن كير كجارد أطلق أول قنبلة خطيرة في ١٨٤٦ عندما نشر كتابه الموسوم « حاشية ختامية غير علمية » . ذلك أن كير كجارد استنكر غلو هيجل في مذهبه ، فاقسم على حركة مضادة لكل المذاهب والمناهج الفلسفية . ثم استمرت هذه الحركة بصور مختلفة في قارتي أوروبا وأمريكا . وكان التركيز في هذه الحركة منصبا على تأكيد المعانى الفردية ، والذنبوية ، والحسية ، والطغوية ، والجديدة . وقد ترك « نيتشه » بصماته على الفكر في ألمانيا ، ثم تلاه بزمن يسير هنرى برجسون في فرنسا ، ووليم جيمس في أوروبا ، حيث أسهم كل منهما في الحركة المضادة للعقل . وكذلك أدى الانصراف عن مناهج الماضى الى مناداة « ديوى » بضرورة اعادة بناء الفلسفة « حتى لا تكون الفلسفة أداة لمعالجة مشكلات الفلاسفة » ، بل « تصبح منهجا لمعالجة مشكلات الانسان » .

وفي غضون ذلك ظهر عالم وحيد في القارة الأوربية هو « ايموند هوسرل » الذي أبدى علم ارتياعه الى نتائج التفلسف المنى على الاقتراضات والبعادى المستمدة من العلم أو التجربة السابقة على العلم ، فظل يعمل زمنا طويلا ويبدل جهدا جديدا ليحمل من الفلسفة علما دقيقا وحيدا ، أى أساسا لكل العلوم ، أملا فى انهاء الخلاف بين المفكرين فى كل من الفلسفة والعلم . وقد اراد هوسرل أن يعتنق الباحثون المنهج الذي وضعه ، وما اتبعه الا قليل . ولم يمض زمن طويل حتى تحولت الفلسفة من علم دقيق - وهي الفكرة التي صبا اليها هوسرل - الى فلسفة المطلق التي نادى بها شتيلر ، والفلسفة المضادة للعقل التي نادى بها هيجل و ياسبرز . وبينما نادى هوسرل بالدليل العلمى نادى الوجوديون بفكرة الوجود الصحيح . ومن العقد الرابع الى الوقت الحاضر ظلت الجهود تبذل للمزاوجة بين فكرة الظواهر التي نادى بها هوسرل والافكار الوجودية التي نادى بها كيركجارد وبيتشه ، ولكن عقد الزواج لم يتم بين الطرفين ، كما دلت ظواهر الأمور على أنه لن يتم أبدا .

على أن العالم شهد حركة أخرى لا نستطيع أن نتجاهلها . وذلك أن لفيقا من الشبان النابهين أحسنوا يجتمعون فى فينا فى ١٩٢٨ ليتبادلوا الأفكار الفلسفية فيما بينهم . وقد غلبت عليهم الميول العلمية ، وساروا على نهج هيوم ، وكومت ، وهيل ، وماخ ، ورسيل ، وأطلقوا على أنفسهم اسم فلاسفة دائرة فينا . وصعدوا الى ايجاد طريقة علمية خالية من الدعاوى الميتافيزيقية ، وتقنية المعارف العلمية من شوائب المفاهيم الزائفة . وقد كان للفلسفة الوضعية التي نشأت عما بذلوه من جهد لتتقية المفاهيم والقضايا العلمية بواسطة التحليل المنطقي أثرها فى جعل الفلسفة خادمة للعلم .

واخيرا - ولكن متأخرا - استيقظ اصداؤنا فى بريطانيا من سباتهم ، فادركوا أن « الافكار الجديدة » التي احدثت اليها آباؤهم لم تكن هى الطريق السلطانى الموصل الى « الحقيقة الخالدة » . بيد أن أساتيد أكسفورد - خلافا لأقرانهم فى فينا - لا يرون ان الفلسفة الصحيحة خادمة للعلم ، بل يؤكدون استقلال الفلسفة عن العلم استقلالها عن التاريخ والفن ، لأن الاشتغال بالفلسفة فى نظرهم يعنى الاشتغال بشيء اذا أريد أداءه على الوجه الصحيح وجب التفرغ له دون سواء . وفى نظر هؤلاء الفلاسفة أن المنهج الفلسفى الناضج يتطلب عدم الاشتغال بسواء . ولذلك يرون أن اتباع الحركات الفلسفية الأخرى يخلطون بين الفلسفة وغيرها ، ويتهمونهم بالسذاجة . وهم يعتبرون أنفسهم واضعى أصول الفلسفة الحققة ، ويتخذون من قاموس أكسفورد كتابهم المقدس عملا بما ورد فى الكتاب المقدس نفسه : « فى البدء كانت الكلمة » ، والكلمة هى كل شيء عندهم .

وأنا لا أنفخ البوق لأى واحد من هؤلاء المصلحين ، كما يتضح ذلك مما سبق أن ذكرت . بيد أنى آخر من يدعى أنه لا قيمة لتشباطهم ، ولكنى أقول أن كثيرا من شكواهم إنما هى من صنع الخيال . وبعضها يتطوى على المخالفة بكل صراحة ، كما هو

شان التدرجين فى كل مكان . وأقول أيضا أنهم جنحوا الى التطرف ، وتقصدوا باقتراحات لاصلاح الفلسفة من شأنها أن تحرم هذا العلم من حق السيادة التى يتمتع بها . وعلى الرغم من هذه الهجمات المتواصلة فأنى اعتقد أن سلامة الفلسفة لم تمس . وربما جان الوقت لأن يعيد أدعاء الاصلاحيات النظر فى مباحث الفلسفة وواجباتها واختصاصاتها . ولعل إعادة النظر تحملهم على الاعتراف بسوء تقديرهم لدعاواها المزعومة ، والعمل على اقرار شرعية الفلسفة .

ولكى يتسنى لنا أن نصرف الأسباب الداعية الى سوء الفهم الذى أدى الى حركات الاصلاحيات يجدر بنا أن نذكر نبذة موجزة عن العلاقة بين العلم والفلسفة . وكلنا يعلم - بالطبع - أنه لم تكن هناك تفرقة بين الفلسفة والعلم عند المفكرين السابقين على عهد سقراط ، ففي بداية الفكر الغربى ، وفى عالم التجربة عند الانبياء الهومرى (نسبة الى الشاعر هومر الاغريقى) كانت كل العلوم تشكل وحدة كلية . فلم تكن هناك تفرقة بين العلوم على اختلاف أنواعها . وقد درج الاغارقة على البدء بدراسة الطبيعة بوجه عام ، ثم أخذوا بالتدريج يفردون مباحثها بالدراسة ، ويميزون بين هذه المباحث . وبدأوا أولا بعصل الطب والرياضيات عن الدراسة الشاملة للطبيعة التى أطلقوا عليها فيما بعد اسم انفسلفة . ومع ذلك لا يمكن الحكم من فصل العلوم عن الفلسفة الذى تم بالتدريج فيما بعد بأنها متماثلان فى المحتوى أو المنهج . الا ترى معنى أن هذا ربما كان هو الخطأ الأساسى الذى وقع فيه كل من المذهب الوضعى والمذهب العلمى ؟ وما لا شك فيه أن الفلسفة والعلم كانا يشكلان وحدة تامة عند أفلاطون وأرسطو . ولكن يجب أن لا تؤول هذه الوحدة بأن هناك تطابقا بينهما من كل الوجوه ، فلا شك أنه يوجد فرق بينهما فى اطار هذه الوحدة يشبه العلاقة بين النفس والجسم فى الوحدة المركبة التى يطلق عليها اسم « الانسان » . وعند النظر فى هذا التشابه يجدر بنا أن نتذكر أن الاغارقة كانوا يرون أن النفس هى السبب فى نمو الجسم وتطوره ، وأن الجسم هو وليد الروح بوجه ما . يضاف الى ذلك أنه ينبغي لنا أن نتذكر أن أفلاطون وأرسطو متفقان على أن حيرة الأفكار فى اكتناء الأسرار هى منشأ الفلسفة ، وأن الفلسفة هى البحث عن المعرفة حبا لذاتها . فالفيلسوف ينظر فى الأشياء حبا فى النظر نفسه ، لا لى ينتقل من مجال النظر الى مجال العمل . وكان كل من الأستاذ والتلميذ (أرسطو وأفلاطون) يرى أن الفيلسوف يمثل أعلى درجة من العقل النظرى ، وأن الفلسفة تهدف الى تكوين نظرة واحدة متماسكة الى الكون تنتظم نواحي التجربة الانسانية كافة .

ويمتاز العصر الحديث الذى بدأ فى القرن السادس عشر عما سبفه من
الصور ، بتصوره المختلف عن الطبيعة . واستخدام المعرفة . فبينما كان الفلاسفة
القدامى يرون أن الفلسفة تسمى وراء المعرفة بدافع حب الاستطلاع اذا بهيئ رجال
القرنين ١٦ و ١٧ يعترضون بشدة على هذا الدافع المزعوم ، ويعلنون أن الدافع الحقيقي
وراء المعرفة هو السيطرة على الطبيعة ، وتسخيرها لخدمة الإنسان . مثال ذلك أن
فرنسيس بيكون أعلن أن العلم قوة ، وأن الإنسان لا يستطيع أن يصل الا بقدر ما
يعلم . وأسهم معاصره الفيلسوف الشاب ديكارت فى نظرية المعرفة الجديدة بعدم
تفرقة بين العلم والفلسفة ، والقول بوجود منهج واحد للبحث . وكان من بين من
أيد هذا الرأى فيما بعد كومت ، وماركس ، وديوي . وتبدأ النظرية الحديثة فى
المعرفة برفض القول بأن الإنسان يسعى الى المعرفة حبا فيها ، وتأييد القول المضاد
بأن مفهوم المعرفة يصبح لغوا فارغا من أى معنى اذا لم يتضمن السيطرة على الطبيعة .
وقد تطور هذا الرأى الى حد القول بأن المعرفة ليست ذات نتائج عملية فحسب
بل ينبغي توجيهها نحو هذه الغاية بحيث يصبح الدافع الوحيد لأى بحث نظرى هو
العمل والتطبيق ، وإن لم يلزم أن يكون ذلك بالمعنى الأدبى .

وانى أرى أن منشأ العلم والفلسفة هو الرغبة المنزهة عن الغرض فى المعرفة
التي نسبها أرسطو الى كل الناس باعتبارها غريزة طبيعية فيهم . وهدف العلم
والفلسفة هو فهم العالم الذى وجدنا فيه بغير اختيار منا . ولايعنى هذا أن التفرقة
بين العلم والفلسفة لا أساس لها . ذلك أن العلم والفلسفة هما أسلوبان متميزان من
التفسير ، يختلفان باختلاف المبادئ ، والمناهج ، والأهداف ، ولا تعارض بين التفسير
العلمى والتفسير الفلسفى ، لأنها يلبيان حاجات مختلفة ، ويستخدمان من أجل ذلك
نظريات ومفاهيم مختلفة ، ومعايير متباينة ، لتمييز الزائف من الصحيح .

ولكن اذا كان العلم المحض والفلسفة المحضة يهتمان بالبحث وراء المعرفة حبا
لذاتها ففيم يختلفان ؟ أقول انه لا داعى للخوض فى المقارنات الدقيقة ، أو الاستشهاد
بالأقوال المعروفة ، ولكن من المييد أن نذكر ثلاثة فروق بين الفلسفة والعلم .

أول هذه الفروق أن العلم يرى من الضرورى تقسيم مجموعة معينة من الظواهر
الى أقسام مختلفة ، ومعالجة كل قسم منها على حدة ، ولذلك ترى أن العلوم الفردية
الخاصة تحاول أن تجد أقساما متتالية بين الظواهر يمكن صياغتها برموز رياضية .

وتستخدم لغة الرياضة للتخلص من غموض اللغات الطبيعية ، والوصول الى أقصى درجات الدقة والوضوح .

ولكن بينما ينظر العلم فى مجموعة الظواهر بطريقة جزئية اذا بالفلسفة التى لا تنقيد بحدود المنهج العلمى ترفض معالجة الحقيقة بأى صورة جزئية ، لأنها تحاول أن تنظر اليها بطريقة كلية شاملة ، لا الى قطاع واحد منها فقط ، ومع ذلك يحق لنا أن نتساءل : ألا يسمى العلم الى الوحدة النهائية ؟ هذا صحيح ، ولكن الوحدة العلمية تختلف عن الوحدة الفلسفية ، ذلك أن الوحدة التى يسمى اليها العلم هى انخضاع النظريات الجزئية لنظرية عامة واحدة ، وتكامل جميع القوانين التجريبية عن طريق عدد صغير من القوانين والقواعد الثابتة المحددة . أما الوحدة المنظمة التى تسعى اليها الفلسفة فهى وحدة الروابط الضرورية بين الأفكار العامة المختلفة فى نوعها عن النظريات العلمية التى تضى على جوانب التجربة شيئا من التفسير .

وهذا يؤدى بنا الى الفرق الثانى بين الفلسفة والعلم ، أعنى طبيعة المفاهيم الأساسية ، ومن المسلم به بوجه عام أن مفاهيم العلم يجب أن يكون لها معنى تجريبى ، مهما ابتعدت عن معطيات التجربة الحسية ، وعلى الرغم من تجريد المفاهيم العلمية الأساسية يجب ألا ننسى أن طرفى التشاسط العلمى - نقطة البداية ونقطة النهاية - هما معطيات حسية خاصة . وعلى ذلك فإن مفاهيم العلم تستخلص من الظواهر الحسية العديدة ، ويجب أن تدل بدورها على المعطيات الحسية الأخرى . ونستطيع أن نميز فى المركب الكلى الذى هو العلم بين أنواع مختلفة من المفاهيم . ولكن سواء كانت المفاهيم عامة أو وظيفية أو تكاملية فإنها يجب أن تستند الى الظواهر المدركة بالحس ، أو ترتبط بها على الأقل . وبالاختصار نقول ان التفسيرات العلمية محكومة دائما بمعيار الملاحظة والملاحظة .

وخلافا لأصل وطبيعة المفاهيم العلمية فإن المفاهيم الفلسفية أداة للتفسير لا تخضع لقيود المعطيات الحسية . والمفاهيم الفلسفية الصحيحة ليست بالضرورة مستمدة من المعطيات الحسية أو - على الأقل - ليست كلها مستمدة من تلك المعطيات . والسبب فى ذلك أن الفلسفة تسعى الى نظرة واحدة كاملة لمجموعة الظواهر الكلية التى لاتهمل الذات المدركة لهذه الظواهر والمقومة لها . ومن ثم فإن المفاهيم الفلسفية يجب أن تكون على نحو يمكن تطبيقه فى أحد معانيها المختلفة على النواحي المختلفة للتجربة الإنسانية . وهذا هو السبب فى أن المفاهيم الفلسفية ليست ذات معنيين

فحسب ، بل ليس لها أى معنى واضح محدد ، وإن كانت تستعمل غالبا إستخداما واضحا فى ظروف معينة .

وعلى الرغم من أنى قلت إن المفاهيم الفلسفية ليست مستمدة بصورة مباشرة من الظواهر الحسية فإنه لا يصح أن يفهم من ذلك أنه ليس لها أساس من التجربة . وقد أجاد « ألفريد ستيرن » الأستاذ السابق بمعهد كاليفورنيا للتكنولوجيا فى التعبير عن مصادر وطبيعة هذه المفاهيم وأثرها فى الفلسفة تعبيرا حسنا بحيث إستطيع لنفسى أن أقتل كلامه بشئ من الأسهاب ، مع العلم بأنى أوافق على كلامه بوجه عام ، وأغبطه لأنه سبقنى الى هذا القول .

• • • إن حقيقة المباحث والمعاني المجردة التى تصفها الفلسفة ليست سوى أمور نظرية ذهنية ، أى أنها تدخل فى عالم الرموز . ولكن مادة هذه الرموز يمكن أن تؤخذ من الخيال التصويرى المادى ، كما فى حالة « المونادات » (الذرات الروحية) عند لايبنتز ، أو من عالم الانفعالات والمواطف كما فى حالة الإرادة العامة عند شوبنهاور ، أو من « الدافع الحيوى » عند برجسون ، أو من عالم المفاهيم العامة . كما فى حالة « المثل » عند أفلاطون أو هيجل . هذا وصلق القضايا الفلسفية لايمكن أن يكمن فى القول بأن العناصر التى تصفها هذه القضايا هى « نسخ » (مثل) من حقيقة موجودة خارج الفكر النظرى ، وإنما يكمن فى القول بأنها « صادقة » على حقيقة خارج الفكر النظرى ، أى على حقيقتنا التجريبية . والمقصود بكونها « صادقة » أنها مطابقة للحقيقة خارج الفكر النظرى على نحو تظهر فيه العلاقات الحقيقية بين أجزاء الحقيقة ضرورية من الناحية المنطقية . وهذه الحقيقة - بالنسبة للفلسفة - هى حقيقة الإنسان والعالم المحيط به .

• وعندما يقول الفيلسوف « الأمر كذلك » فهو لا يعنى فى نظرى سوى أن الأمر لايتصور الا أن يكون كذلك ، بدون تناقض ، وأنه « صادق » أى مطابق للعلاقات التجريبية بين الذات والموضوع أى بين الإنسان والعالم .

• ولكن إذا كان الأمر كذلك فإنه يعنى إمكان ادراك العلاقة الواحدة بين الإنسان والعالم بواسطة رموز ذهنية مختلفة . وإيضاح ذلك أنه نظرا لاتساع مجال الاختيار بين الرموز المختلفة فإنه يمكن أن تضع المذاهب الفلسفية المتعددة رموزا خالية من التناقض ، ومطابقة أيضا للعلاقات بين الإنسان والعالم . ومن هنا كثرت واختلفت

المذاهب الفلسفية التي نشأت خلال تاريخ الأفكار الطويل ، وإذا علمنا أن هذه المذاهب الفلسفية المختلفة ليست سوى وسائل مختلفة لأدراك العلاقات الأساسية الواحدة بين الإنسان والعالم ادراكا نظريا بواسطة رموز مختلفة وجب علينا أن نبسّط تسامحا كبيرا نحوها ، وأن نتحاشى الظن بأن أحدا قد تم تفنيده بواسطة مذهب فلسفي آخر ظهر بعده . وإذا أكد بعضهم بصورة قطعية أن صدق المذهب الفلسفي يكمن في أنه « نسخة » من الحقيقة وجب أن نعلم أنه لا يوجد سوى مذهب صحيح واحد بين مئات المذاهب التي ظهرت في تاريخ الفلسفة . ولذلك يفد مثل هذا التأكيد ضربا من اللغو . ولكن إذا كان هناك مذهب واحد فقط يمكن أن يكون هو « النسخة » الصحيحة من الحقيقة فانه يمكن أن يكون هناك كثير من المذاهب المطابقة للحقيقة مؤيدة بدليل على مثل الدرجة من القوة . ولذلك فأننا إذا حددنا صدق المذهب الفلسفي لا بصفة كونه « نسخة » من الحقيقة بل بمقيار مطابقته للحقيقة (التجريبية) أمكن أن نفهم أن النظم الفلسفية المختلفة يمكن أن تكون كلها صحيحة ، وليس فقط المذهب الذي نفضله نحن على غيره لأسباب غير نظرية ، أو لأسباب عاطفية ، أو ببساطة لأنه يتفق مع ميولنا الخاصة . وحينئذ تكون المذاهب الفلسفية الزائفة هي فقط التي تكون متناقضة في ذاتها أو غير مطابقة للحقيقة التجريبية أي تلك لا يمكن أن نستخلص منها حقائق التجربة بطريقة منطقية ، وبالاختصار تلك التي لا تفسر حقائق التجربة . ونقول في النهاية أن المذاهب الفلسفية ليست سوى وسائل مختلفة لأدراك العلاقات الأساسية بين الإنسان والعالم ادراكا نظريا ، وفهما فهما منطقيا . أ . هـ .

والخلاف الرئيسي بين الأستاذ ستيرن وبينى يدور حول عدد المذاهب الفلسفية التي قامت والتي يمكن أن تقوم ، فهو يقدر عددها « بالمئات » ، في حين أرى أقدرها بأقل كثيرا من هذا العدد ، ولكن ذلك غير ذي بال في المقام .

وإن ما قاله الأستاذ ستيرن من أن المذاهب الفلسفية إما هي الأ وسائل لأدراك العلاقات بين الإنسان والعالم ليسوقنا إلى الفرق الثالث بين العلم والفلسفة ، ويبلغه أن العلم يهتم بالعلاقات المتبادلة بين الأشياء التي يتألف منها العالم ، دون نظر إلى الذات المفكرة ، ولذلك ينظر العلم إلى العالم من زاوية « المشاهد المجهولة » أي ينظره إلى العالم نظرة موضوعية (لا ذاتية) . وعنده الحقيقة الموضوعية ليست شبيها بمطلد أي واحد منا بصورة مباشرة وفورية ، بل إنها تعطى لعدد كبير من الذاتات بشبه كل مطلق . وهكذا يكون الذاتي مطلقا (لأن هنا مقولة كبر كجناود : الحقيقة تتجسّد من

الباطن ») • ولكن سمي العلم وراء الموضوعية بمعنى أنه يعتمد أن يعيد العلم عن المطلق الى النسبي ، ولذلك فان العلم اذ يسلم بوظيفة التجربة الشخصية في الوصول الى المعرفة الصحيحة يتحتم أن يتجاوزها اذا اريد أن تكون المعرفة التي يتوصل اليها قابلة للتجربة بصورة عامة وذاتية وفي مطالبة العلم بالموضوعية - أي المطالبة بكل ما هو معروف للجميع - يتحتم أن يتفاضى عن العالم (يكسر اللام أي العارف) ، وصلته الخاصة بمحتوى تجربته • ولذلك فان النظريات العلمية لاتعالج ما « يظهر » أو ما « يمتطى » لآى مشاهد (ملاحظ) بل تعالج ما يجب أن يظهر لآى شخص يقوم بمشاهدات مادية دقيقة في ظل ظروف واحدة • ولا يعنى العلم بالفروق بين المشاهدات بل يهتم بأوجه الشبه بينها • ولما كانت المعرفة العلمية مستقلة عن أى مشاهد معين كانت القوانين العلمية خاصة « بالمشاهد المجهول » ، أى خاصة بأى مشاهد تحت ظروف معينة •

ولكن بينما يجب أن يتجاهل العلم العلاقة بين الانسان كذات وبين أشياء الطبيعة اذا الفلسفة ترفض ذلك ، وتفضل التخلي عن كل ماهو عام ، لكيلا تتجاهل وجهة نظر الذات ، ومن ثم نجد أن فكرة « المشاهد المجهول » صحيحة في العلم بل ضرورية بالنسبة له ، في حين أنه لا مكان لها في الفلسفة التي تسعى الى معرفة العلاقة بين المشاهد والعالم الخارجى • ولكن نظرا لأن المشاهد هو أيضا كائن يمتاز بالشعور والتقويم - بمعنى أنه يحب ويكره ، ويقدر ويحتقر - فان الفلسفة يجب أيضا أن تدرس الشعور والقيم • ومن ثم فان الفلسفة - خلافا للعلم - لا يمكن أن تهرب من مشكلات الأبيستمولوجيا (نظرية المعرفة) والاكسيولوجيا (علم القيم) •

والقول بأن طبيعة الفلسفة مباينة لطبيعة العلم يؤكد نقطة هامة ، وهى أن العلم ليس فلسفة ، وأن الفلسفة ليست علما • فلا الفلسفة ولا العلم يعتمد فى وجوده على الآخر • والفلسفة ليست علما جنينيا ، (أوليا) ولا هى خادمة للعلم ، وعبارة « الفلسفة العلمية » هى عبارة متناقضة هـ أ وكل الجهود التى يبذلها الساعون الى تطبيق طرق ومعايير البحث العلمى على البحوث الفلسفية ، أو الذين يرجون ايجاد فلسفة دقيقة لتكون أساسا لكل العلوم ، مقضى عليها بالفشل • فالمذاهب الفلسفية هى آراء عقلية مبنية على حاجة ملحة عند بعض الناس الى نظرية عقلية تفسر التجربة الانسانية الشاملة • وواضح أن بعض الناس ليس لديهم حاجة الى ذلك ، وأنهم قد يجدون ما ينفع غليلهم فى التفسير العلمى • ولكن هل فى وسعهم أن يقولوا أن هذا التفسير يكفى حاجة الناس جميعا ، وأن الأفكار الفلسفية ترهات تهنى بها

العقول المأفونة ؟ وإذا كانت الأفكار الفلسفية ضربا من اللغو عند المفكرين العلميين أفليست وسائل العلم وأهدافه مرفوضة عند الفلاسفة ؟ ان الفيلسوف يواصل التفكير رغبة في اشباع غريزة حب الاستطلاع العقلي ، لا رغبة في السيطرة على الطبيعة . والحق أن الفلسفة تهدم نفسها اذا أصبح هدفها تحصيل المنافع المادية .

وقد ذهب كثير من معاصرينا الى القول بأن الفلسفة تسمى استخدام اللغة العادية ، وبأن وضوح الكلام يقتضى التمسك بحرفية اللغة الدالة على المعانى الواقعة في دائرة التجربة الانسانية العادية . ولكن القول بأن المصطلحات الفلسفية خالية من المعنى وان البحث الفلسفى مشوب بالتخليط والاضطراب يدل على عدم فهم الضرورة التى تلجئ الفلاسفة الى استخدام لغة غير عادية . وقد سبقت الإشارة الى طبيعة المفاهيم الفلسفية ، والوظائف المراد تأديتها بهذه المفاهيم . ونقول الآن ان المعانى الحرفية للكلمات المتصلة بالمفاهيم العادية لاتصلح للتعبير عن معانى المفاهيم الفلسفية . فالوضوح الفلسفى ليس مماثلا للحرفية اللغوية ، اذ ان الفلاسفة مضطرون الى استخدام الكلمات ذات المعانى « المطاطة » او الجديدة او استخدام الفاظ مبهمه تدل على معان متنوعة في ملاسبات مختلفة ، ولاشك أن ذلك يجعل التفاهم والاتصال عسيرا ، لانه لايمكن القطع بأن المعانى المقصودة أصلا هي فى الواقع تلك التى يفهمها المفسر . ولكن ليس هذا من العيوب المشتركة بين سائر أنواع الكلام ؛ أو لسنا بحاجة لأن ندرك أن الفيلسوف يبنى أن يتحدث عن رأى شخص غير عادى الى شخص آخر قد يكون أو لا يكون لديه رأى مماثل توصل اليه عن طريق الوسيلة الوحيدة المتاحة له ؟ فى وسعك أن تقول ان أساليب الكلام تتدخل دائما وتحول دون التوافق الدقيق فى المعرفة بين المتخاطبين . ربما كان الأمر كذلك ، ولكن هل يعنى هذا أنه لا ينبغي لنا أن نحاول أن نتحدث ونتفاهم ، وأن لا نبذل مجهودا خاصا للتغلب الى المعانى المقصودة حينما يستخدم الفلاسفة اللغة بطريقة غير عادية ؟ لاشك انه اذا كان لدى الانسان آراء أو أفكار غير عادية وجب أن يستخدم لغة غير عادية حين يحاول نقلها الى غيره . ورب من يقول بالطبع بأنه لا تخطر له أفكار غير عادية ، وهذا الادعاء قد يصدق على حال صاحبه ، ولكنه لا يصدق على حال الناس قاطبة .

ولو أنك أنعمت النظر فى كافة الحركات الفلسفية الحديثة لألفيت أن الوجودية هي المذهب الفلسفى الوحيد الذى هم مشكلة الفلسفة أكثر من غيره ، الا أن الوجودية لم تستخلص النتيجة الوحيدة أو الضرورية من هذا الموقف فمن عهد كيركجارد ومن

والاه قال المفكرون الوجوديون انه لم يعد من الممكن ظهور مذهب فلسفى جديد .
وانا اعتقد ان هذا صحيح ، لا لأن هذه المذاهب مستحيلة من حيث المبدأ كما يزعم
الوجوديون ، بل لأنها ظهرت بالفعل . والدفاع عن هذا القول يحتاج الى مقال آخر .
ويكفى فى هذا المقام ان نقول ان التسليم بأن للتفكير العقلى حدودا يقف عندها قد
حمل كثيرا من المفكرين على الشعور بالاشمئزاز والخوف من قصور الفلسفة وعجزها .
وربما كان هذا الشعور أمرا لا مفر منه . ولكن اذا أعدنا النظر فى موقفنا الانسانى
فربما كانت إعادة النظر هذه ترياقا من مرض الاشمئزاز والخوف .

هذا ويتطلب تقدير مناهج المذاهب الفلسفية وحدودها معرفة أعمق بكثير من
زخارف المعرفة الشائعة اليوم . انه يتطلب دراسات مقارنة شاقة للمذاهب الفلسفية
يلتزم فيها الدارس بالنظرة المحايدة ، واتباع الطرق التحليلية المختلفة . وحينئذ ،
وحيئنذ فقط ، يمكن التوصل الى فهم عميق - وان كان متواضعا - للحدود العامة لجميع
المذاهب العقلية ، وبذلك يمكننا أن نستشف حقيقة المذاهب المختلفة بل نستشف
ما وراء الفلسفة نفسها . اننى أريد بذلك فهما يتجاوز كل الفهم ، فهما شبيهها
بالاستنارة التى تحدث لنا عندما نقف على حقيقة وأسرار شخصيتنا بالتحليل النفساني .
وأذا وقفنا على ضعف العقل البشرى وقصوره فلا داعى لأن يدفنا ذلك الى اليأس والبحث
عن علاج ، كما لا داعى الى التخلي عن المشاركة الفعالة فى ميدان الحياة ، ثم التفكير فى
الموت والفناء . ولقد قال اسبينوزا : « ان الحكمة تقضى بالتفكير فى الحياة لا فى
الموت » . وبمثل هذا التفكير يتحول الانسان الى انسان جديد . ذلك أن الرجل الحكيم
هو أشبه بالميتة (بغير رمز للخلود) . متى احترق بناره ولد ولادة جديدة من
من وماذا جثته .

ان السلوك الذى تستمد من الفلسفة ، والذي عبر عنه القدماء فى شموخ
وكبرياء ، لا يمكن الوصول اليه الا عندما نخوض خضم الفلسفة فى صبر وجلد .
ونستشف أغواره وأسراره . فإذا خرجنا من هذا الخضم استطعنا أن نستشف
حدود الموت الانسانى الذى لا مفر لنا من الوقوف فيه . وللفلسفة الاستشفاف
والاستبصار أثر صحى كبير فى النفوس . انها هى الوسيلة الوحيدة للنجاة التى
نستطيع أن نطرق بها . ولا تكمن هذه النجاة فى نبذ التفكير ، ولا فى نبذ الشعور ،
ولا فى نبذ القيم ، ولا فى نبذ النفس ، ولا فى نبذ العالم ، وانما تكمن فى شىء واحد
هو القبول التام ، قبول الأمور كما هى ، وكما هى . ولكن ذلك لا يعنى السكوت

على المظالم الاجتماعية وقسوه الانسان على أخيه الانسان . بل ان الانسان الذى خاض خضم الفلسفة يصبح مرهف الشعور بكل ما يرتكبه الانسان من حماقات ، وشديد الحرص على كرامة الانسان ، وشديد الاحساس بكل ما فى الحياة من مساخر ومفاخر . وكل من تبين الموقف الانسانى بأبعاده المتعددة ، ومشكلاته المعقدة ، يندر المأسى الموجودة فى الحياة حق قدرها ، ولكنه لا يرى الحياة نفسها مأساة . وانما المأساة الكبرى هى اعراض الانسان عن استغلال جميع طاقاته وامكانياته بصورة كاملة ، وعزوفه عن حب الحياة بكل مافيها من جمال وأسرار . ويقول فى ذلك الشاعر هولمزىن قولاً حكيماً مؤداة : « من كان أعبق الناس فكراً ، كان أشدهم للحياة حبا » . ولهذا كان لفيلسوف أسعد الناس وأشقاها ، لأنه على الرغم من الجوانب السوداء فى الحياة يقدر جوانبها الهزلية والمرحة ، ويجد فى داخل نفسه نزعة التحدى مزوجة بنزعة الصبر والاستسلام ، ويرفض القول بأن الحياة تمثيلية هزيلة ملؤها الضجيج والتهريج ، الذى لا معنى له على الاطلاق .

ومما تقدم يتضح لنا - مرة أخرى - أن صيحات المشائمين بمصير الفلسفة سابقة لأوانها . وانه لمن حسن الحظ أنه يجب علينا أن نجيب بالإيجاب على سؤال شيلر : هل يتحتم أن يختلف الفلاسفة ، لأن المنهج الفلسفى غير محكوم بالتجربة الانسانية ، كما أنه ليس من خصائص العقل القطرية . ثم ان اختلاف الآراء هو من طبيعة التفكير الفلسفى . ولو أنك أنعمت النظر فى حالة الفلسفة فى الوقت الحاضر لتبين لك أنها تدل على أن حياة مديدة تنتظر هذه السيدة المعجوز التى يتجدد شبابها باستمرار بحيث يرجى أن تعيش على مدى الدهر ، حتى تدفن هى كل من يحاول دفنها فى القبر !

المؤسسات الخيرية المسيحية والإسلامية في العصر الوسيط



يتحدث المقال عن المؤسسات (المنشآت ، أو المبرات) الخيرية التي تنشأ من هبات يقدمها الأفراد أو الجماعات ، من طوائف أو هيئات لأغراض خيرية ، لمساعدة الفقراء ، وعلاج المرضى ، وإيواء المسافرين والحجاج . وتربية الصغار وتعليم الكبار ، وأما فضلا عن ذلك أهداف دينية . وكانت هذه المؤسسات ، على اختلاف أنواعها ومسمياتها وأهدافها شائعة في العصور الوسطى في كل من البلاد المسيحية والإسلامية . ومضمون المقال الرجوع بهذه المؤسسات الى أصولها التاريخية . في اليهود الاغريقية والرومانية القديمة ، ثم في الامبراطورية البيزنطية ، وما طرأ عليها في قوانين يوستينيان ، وعلاقتها بالكنيسة والأديرة ، وكلنا بكنائس بلاد المقال في عهد ملوك الفرنجة . هذا بشأن المؤسسات المسيحية التي كان الطابع الغالب فيها - الى جانب نشاطها الخيري الانساني - اسهامها في أداء الكنيسة المتعلقة بالطقوس والوساطة ، وإقامة القداسات من أجل خلاص

الكاتب: ويليام ر. هوتر

دكتوراه في الفلسفة من جامعة هارفارد ١٩٥٨ ، أستاذ التاريخ بجامعة نيوجامبيشير ، دور هام ، الولايات المتحدة ، مؤلف العديد من الدراسات التاريخية : « صورة البرابرة في أوروبا العصر الوسيط » ، دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ ، الجزء ١٣ ، ١٩٧١ « ، الاستخدامات السياسية للسحر في أوروبا العصر الوسيط » ، « المؤرخ » الجزء ٣٤ ، ١٩٧٢ « ، علم الآثار التاريخي : قطعة لغز جديد من المعرفة » ، الدراسات الاجتماعية ، ١٩٧٣ « ، الجريمة ، العنف ، التحليل الثقافي : مثال أرباح ، ١٣٥٠ - ١٥٥٠ « الجريمة والمذلة في الاجرام (سوف يظهر قريباً)

المترجم: أحمد رضا محمدرضا

ليسانسيا في الحقوق من جامعة باريس « دبلوم القانون العام من جامعة القاهرة ، مدير بالإدارة العامة للشؤون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقاً)

المسيحيين دنيويا وروحيا ، وتقديم القربان الالهى ، ثم ظهور مؤسسات خيرية مستقلة عن الكنيسة أو الطائفة المحلية استقلالا جزئيا أو كليا .
أما المؤسسات الخيرية الاسلامية فالمقال يبحث بشأنها موضوع الوقف الاسلامى : نشأته بعد الهجرة بقرن أو قرنين وانتشاره فى العالم الاسلامى وبخاصة فى عهد السلاجقة ، وأشكاله التى تتضمن الوقف الأهلى ذا الطبيعة الأسرية ، والوقف الخيرى ذا الطبيعة الجماعية والأغراض الخيرية ، وطبيعته ، فهو مال موقوف (محبوس) تصرف منفعته لجهة بر ، وتبرر الأغراض كلها انشاءه بشرط أن تتفق مع الشريعة الاسلامية ، وانشاؤه يعتبر « عملا صالحا » يتقرب به المسلم الورع من ربه .
ونعقد المقال دراسة مقارنة فى شأن المؤسسات الخيرية هذه بين الاسلام وبين اللاهوتية المسيحية فى العصر الوسيط : فيفرق بين نظام قائم على خلاص البشر عن طريق القربان الالهى يتيح للمسيحيين المؤمنين

فعل الخير والمساهمة في خلاصهم وبين نظام الاسلام الذى يحض المسلمين على أن يتحملوا المسئولية عن سلوكهم بمراعاة قواعد الأخلاق التى استنها القرآن الذى يلمرهم بآداء الزكاة ، وهى شكل من أشكال البر والاحسان . فوق إنها فريضة اسلامية اجتماعية •

وفي كل من الثقافتين المسيحية والاسلامية كان للمؤسسات والبريات الخيرية دور هام فى تطوير التعليم : فنجد فى العالم المسيحي « اكلية » ، وفى العالم الاسلامي « المدرسة » • وكان من أثر انشطار « المدارس » الاسلامية ارفاء رجال الدين « العلماء » الذين أدوا فى المجتمع الاسلامي دورا سياسيا وادبيا ودينيا كبيرا •

كانت المؤسسات الخيرية ذات النزعة الدينية أو الاحسانية أو التربوية التى تقوم على هبات الاراضى التى يكفل ريعها باستمرار نشاطها تشكل على الدوام نمطا محمودا من التعبير عن العقيدة فى كل من الكنيسة المسيحية والعالم الاسلامي منذ أوائل العصر الوسيط • نلاحظ مع ذلك فروقا محسوسة بين الثقافتين من حيث روح هذه المؤسسات وأسلوب نشاطها . فمن ناحية يتجلى فى الهبات التى تصرف لأقامة الصلوات والقداسات من أجل الراهبين أثناء حياتهم أو بعد وفاتهم المظهر القدسي أو الكهنوتي للدين المسيحي قبل الإصلاح الديني • والواقع أن الغاية الشعائرية والكنيسة فى مثل هذه المؤسسات التى تجنبا كل من الكنيسة اللاتينية والكنيسة الأرثوذكسية تقوم على وجود نظام شمسائري وكنيسة منظمة تنظيما قويا فى كل من الشرق والغرب ، فى حين أن الوقف الاسلامي الذى يتسنى بواسطته لبعض الأفراد أو الجماعات أن يثبتوا إيمانهم يضم ويستخدم على نطاق واسع أنواعا كثيرة من المؤسسات الخيرية التى توجه صوب حياة ذات نظام قدسي وديانة منظمة • ويدل القدر الهائل اللانهائي من التصرفات الفردية السخية من جانب المسلمين الأتقياء على روح دين اخلاقي يتفيا صياغة المجتمع تبعا لأحكام القرآن والشريعة ، وانطلاقا من مقدمات دينية مختلفة أساسا ينتهى النظامان الى تصور قانوني مشترك : ذلك هو المؤسسات التى تكفل دوام تحقيق غرض الواهب مهما كان مختلفا فى المجتمع المسيحي عنه فى المجتمع الاسلامي •

ولقد حاول الباحثون المحدثون دون نجاح يذكر أن يرجعوا الى أصل مشترك ، أو يقيموا صلة نسب بين المؤسسة الخيرية المسيحية وبين الوقف الاسلامي الذى ثبت وجوده فى زمن متأخر • وعلى أى حال فالامر الهام هو أن النشطين من المؤسسات فى شكلهما التامل الكلاسيكي مختلفان فى الروح والغاية حتى ولو كانا صاددين من نموذج أصلي واحد من ديانات أكثر قدما ، وحتى لو ثبت فيما بعد ، فى مسارهما التاريخي ، من وقت الى آخر ، استمرار شكل من أشكال العقيدة فى شكل آخر • بقى أن المؤسسات الخيرية تكشف عن فروق عميقة بين العقيدتين اللتين تجذرت فيها أسلوبيتا ميسورا من التعبير عن التقوى الدينية •

لا يبدو أن المؤسسة الخيرية المسيحية وهي الأولى في تاريخها ، كان لها أية سابقة في العالم القديم ، فلم يطرأ على الإغريق أو الرومان فكرة مؤسسة خيرية تتمتع بشخصية قانونية تؤهلها لتلقي الأموال والتصرف فيها . كانت الأنشطة المتعلقة بالبر والاحسان مقصورة على هبات ووصايا لصالح الأفراد أو الجماعات ، على أن يحترم المستحفون رغبات الواهب . وكانت السلطة البلدية التي قبلت الهبة باسم المدينة هي التي تضمن دوام تنفيذ الهبة ، ويرجع عدد من المؤسسات الخيرية المسيحية إلى الفترة اللاحقة لعهد قسطنطين . ولم يكن بد من انتظار عصر يوستينيان للثبوت مقنع لوجوه مفهوم قانوني للمؤسسة أو المبرة يرتبط من ذلك الحين بالوظيفة الأسقفية ، إذ أصبح الأسقف هو الذي يتولى تنفيذ الوصايا التي تعمل في سبيل الله أو الكنيسة « لغرض خيرى » ، كمعونة الفقراء أو علاج المرضى ، أو افتداء أسرى الحرب ، وفي عصر قوانين يوستينيان كان في الكنيسة الشرقية أيضا فكرة غامضة عن مؤسسة مماثلة لها أهلية تلقي الهبات والوصايا باسم المنتفعين أو لعمل خيرى معين تحدد طبيعته ، وتملك في نظر القانون بعض الاختصاصات والمزايا التي كانت للجمعيات الطائفية . وفيما بعد انتشرت هذه المؤسسات في الكنيسة الشرقية كلها ، وأدى ذلك إلى انشاء الكثير من المشاغل وملاجئ الأيتام والمستشفيات التي شاعت من ثمة بالتدريج في الغرب في بلاد أوروبا التابعة للامبراطورية البيزنطية ، في العصر الوسيط الأول ، وغالبا بالاسم الإغريقي القديم « أكرنيودوشيا » .

وكانت المؤسسات الخيرية المتنوعة في الامبراطورية البيزنطية في العصر الوسيط تنتمي في الغالب إلى كنائس أو أديرة ، ونتبع بذلك السلطة الكنسية التي تحتفظ بسيادتها عليها ، مع أن الشخصية القانونية لهذه المؤسسات واستقلالها المالى كان معترفا بهما من قبل سلطة الوصاية ، حتى نقد كانت تحتفظ بحق قبول الهبات والوصايا والتصرف فيها تحت الإشراف الطائفي ، وتحت مسئولية الإداريين الذين تعينهم . وقد تأخر لزمن طويل انشاء المؤسسات الخيرية المستقلة استقلالاً جزئياً أو كلياً عن الكنيسة أو الطائفة الدينية المحلية في أوروبا في العصر الوسيط الأول ، بسبب أن الأموال التي يوجد بها الواهبون كانت تتجه بالأولى إلى المؤسسات التي تتكفل بتحقيق رغبات المحسنين إليها ، ومع ذلك كانت في أغلب الأحيان تجمع الهبات التي تتلقاها نظير الأعمال التي تقوم بها . ولعلنا نضيف إلى ذلك أيضا الخطوة التي استمرت مرتبطة بمؤسسات خيرية شبيهة بما كان معسروفا في روما باسم « دياكونات » أو بال « ماتريكيولا بوبيروم » الخاصة بكنائس بلاد الغال في عهد ملوك الفرنجة ، والتي كان يغنيها اسهام منتظم من مؤمنى الاسقفية . غير أن زوال هذه المؤسسات الخيرية القديمة التي كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالديانة المدنية في الامبراطورية البيزنطية زوالا تدريجيا كان يواكب الانهيارات الاقتصادية ومصادرة أموال الكنيسة في عهد آخر ملوك الفرنجة . نضيف إلى ذلك الطبيعة الريفية الغالبة التي كان يتميز بها المجتمع الأوربي ، وهو مجتمع كان إلى ذلك يتمتع برخاء متزايد ، ذلك أنه لا يبدو أن ظهور المؤسسات الخيرية الجديدة يزامن تقادم الفقر أو التعاسة بشكل ما ، وإنما الأمر على العكس من ذلك . لقد

خبرت أوروبا صحوة مادية منذ القرن الحادى عشر ، وشهلت زيادة فى عدد المؤسسات الخيرية ، العامة أو الكنسية التى ينشئها الافراد ، من ملاجئ ، ومضاييف ، ومشاعل تتمتع باستقلال مالى وشخصية قانونية تحت رعاية الكنيسة ، وبتصديق القانون الكنسى .

وفكرة المؤسسة الخيرية ، وريثة القانون الرومانى ، التى تتضمنها مجموعة قوانين يوستينيان ، التى انتشرت غربا بالاسم اللاتينى « ايبينومى جوليانى » ، هذه الفكرة تنمو نموا كاملا على أيدي رجال القانون الكنسى فى العصر الوسيط ، مثل « انيوسنت الرابع » . واصل هذا الأخير كان يسمى بالأخص الى الدفاع عن المناصب الكنسية ذات المرتبات ضد العنانيين . على أن ما يثير الدهش فى تطور هذه المؤسسات الخيرية واستخدامها ابتداء من القرن الثالث عشر هو نزعتها الطقسية الدينية المتزايدة التى ترجع دون شك الى أقدم مصادر السيمية ، بشعائرها الجنائزية وصلواتها السنوية من أجل ارواح الموتى ، وربما ترسخ فى بعض نواحيها الى شعائر الموتى فى روما الوثنية التى تطورت حتى وصلت الى شكلها النهائى المسمى « شانتري » (١) فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وكان للمؤسسات الخيرية السيمية فى العصر الوسيط أساسا ودائما هذه الطبيعة الدينية ، فانشاؤها بادرة من بوادر التقوى الشخصية ، وتزود المجتمع الذى يقيم فيها بمعون روحى وخطوة خاصة لدى الرب ، ومزيد من الفاعلية لصلوات الافراد ، وتتبع النظام الكنسى ، وتخضع من ثمة لأحكامه وسلطته المتدرجة . ولم يكن من شأن زيادة الهبات لصالح منشآت أكبر وأنشططة الطقوس الدينية فى العالم المسيحى كله فى العصر الوسيط الا أن يعكس الوجود الكلى لايمان قوى متشدد ، وثقافة متميزة ، ورؤيا خاصة للعالم بمعاونة الظروف المايّة التى تضاعف من فرص تحقيقها فى مثل هذه المنشآت .

ونظرا لوجود بعض الشبه بين النظامين اعتقده البعض أنه يمكن القول (على أساسى واه فى الحقيقة) بأن الوقف الاسلامى قد تشكل على نمط مؤسسات مسيحية قديمة جدا فى الامبراطورية البيزنطية ، وأن النموذج قد عاد فانتقل فيما بعد من الاسلام الى أوروبا عن طريق البعثات الفرنسيسكانية فى الشرق فى أواخر القرن الثالث عشر . ومع ذلك فإن كبار الأخصائيين الموثوق بأرائهم يجمعون للوقف أصلا اسلاميا خالصا ، ويربطونه بالتطورات الأولى التى طرأت على الهياكل الاجتماعية والقانونية فى العالم الاسلامى . وثمة بعض جوانب الوقف تبدو بنوع خاص « بدائية » ، مثل التبرع بالسلاح والخيول للمقاتلين فى الحرب المقدسة ، أو الهبات المؤقتة التى ترتد لصالح المستحقين الميعنين بالاسم ، وهى من الابتكارات القانونية المثمرة . والوقف الأهمى ذو الطبيعة الأسرية الذى وجد دائما مع الوقف الخبرى ذى

(١) الكلمة انجليزية . نورماندية تبرع عن الصلوات التى تقام وترتل أحياء لذكرى السيد المتوفى وتعنى كذلك الكنيسة الصغيرة الخاصة ذات المال الموقوف لإقامة القداس على روح الواصل - المترجم

الطبيعة الجماعية ، والفرض الخيري قد نشأ على الراجح من الرغبة فى التحايل على الأحكام الجديدة الواردة فى القرآن فى موضوع الميراث ، لصالح الذرية من الاناث ، ويتيح ضمان انتقال أموال الواهب كلها الى الورثة الذين يختارهم . وبعد ذلك كان من شأن التقوى المتأصلة فى نفوس بناء الاسلام ، وربما أيضا الاقتداء بالمؤسسات الخيرية التابعة للكنيسة المسيحية الشرقية ، أن أسهمت فى تنويع أشكال الوقف واستخداماته . ومهما كانت مصادر الوقف فانه يبدو أن فقهاء الاسلام فى عصر متأخر قد جمعوا تحت لفظة « وقف » العامة كل أشكال الهبات ونقل الملكية التى ابتكرها الاسلام أو جعلها على مدى التحولات المتعاقبة . وقد حدث تحريف فى مسألة المصادر كلها ، أولا بسبب ندرة الوثائق ، وبخاصة ميل رجال القانون والاجتماع فى العصور الوسطى الى اسقاط آرائهم فى الماضى وارجاع تفسيرهم لشكل الوقف واستخدامه الى زمن النبى صلى الله عليه وسلم . وكل ما يمكن قوله فى هذا الصدد هو أن الوقف الذى ظهر بعد الهجرة بقرن أو قرنين قد حظى بموجة هائلة من الشعبية ، وبخاصة فى عهد السلاجقة ، من القرن الحادى عشر الى الثالث عشر ، حيث دعم باعتباره مؤسسة من المؤسسات العالمية الاسلامية العظيمة .

وتفسر الخطوة التى يتمتع بها الوقف عند أهل التقوى من الناس عبر الأجيال فى نظر البعض ، بحيل الورع الاسلامى ميلا واضحا الى التعبير عن الايمان بأداء أعمال خيرية وإذا اختلفت الآراء فى بعض التفاصيل فإن المدارس الرئيسية فى تفسير القرآن تتفق عامة بشأن الطبيعة الأساسية للوقف الخيري وغاياته . وتقضى المؤسسة العامة عادة التنازل عن بعض العقار (منازل ، حوانيت ، استغلال ريفى) ، وذلك بتقديم هبة فى سبيل الله ، أو من أجل طائفة من المستفيدين (كالفقراء) الذين يكون لهم حق التمتع الدائم بالريع الناتج من الأموال المتنازل عنها . وبمجرد أن تثبت الهيئة وتسجل تفقد الملكية موضوعها غير قابلة للتصرف فيها أو التنازل عنها أو حوالتها عن طريق الميراث فهى كما يقول أحد رجال القانون الأنجليزى مال محبوس وحق الانتفاع وحده هو المتاح ويمكن أن يمارسه القائم بإدارة الأموال (الناظر أو المتولى) . مع احترام الرغبات التى ذكرها المنشئ . هذه الهبات هى فى الأصل دائمة ، ولو انها لاتصل الى مرتبة النظام الطائفى والهوية القانونية فى المؤسسات الخيرية الأوروبية . وكانت كل الأغراض تبرر انشاء الوفاء الوقت بشرط أن تتفق مع العقيدة الاسلامى . وانا لنجد فى العصر الوسيط أوقافا ينفق ريعها على مسجد أو مدرسة أو مكتبة أو مستشفى أو مقبرة أو فندق أو قنطرة أو قناة مائية أو على إحدى المدينتين المقدستين . وهكذا كان فى دمشق مبرة خاصة لاستبدال الفائزة الاناء) التى يكسرها باهماله عبد صغير مكلف بخدمة الدين . وعلى ذلك يبدو الوقف راسخا بقوة فى التقاليد القانونية للعالم الاسلامى ، فى الوقت الذى يتمتع فيه بالخطوة الشعبية فى الأوساط الاسلامية منذ أوائل العصر الوسيط حتى يومنا هذا .

ويتميز الاسلام بنوع خاص ، بالنسبة للديانات المذهبية الكبرى ، بنزعة الأخلاقية القوية ، اذ يتجلى الايمان الحقيقى فى اتباع الفضيلة ؛ يذكرنا بهذا جوستاف

فون جروبنوم : يتفيا الاسلام الاحاطة بالوجود في مجموعته ، ويفترض هذا في الحياة مثلا أعلى ، فلان فيها لحظة ، من المهد الى المهد ، تتعارض مع القاعدة أو لاتستمد ماهيتها من التجربة الدينية (١) . وفي مثل هذه النظرة يخفى كل فرق بين التصرفات الحاسمة في السلوك الاجتماعي وبين تفاهات الحياة الجارية ، ولا يكون تمة معنى للتمييز بين ماهو مقدس وما هو دنيوي : المؤمن باعتناقه الاسلام يقبل الخضوع لمجموعة من الاجابات الازمائية على كل المشاكل السلوكية التي يمكن أن تطرح في الوجود وما دام المؤمن يطبع العرف الذي يمليه النظام المقرر فان حياته تكون سالحة في أدق تفاصيلها ، ويشعر فيها بقوة حين يستوثق من أنه ماض على الصراط المستقيم (٢) . ومن الوسائل المباشرة لتأكيد هذا الضمير الاجتماعي ، دار ثبات الوفاء الشخصي بأحكام الدين ، أنشاء الوقف . و العمل الصالح ، الذي يتجلى بانشاء وقف خيري نافع يمثل بالنسبة للمسلم النقي وسيلة للتقرب الى الله ، بتطبيق القواعد الاخلاقية التي يفرضها الدين والايمان على حياة الناس اليومية . وبهذه التكييفية يمثل المؤمن لأحكام القرآن التي تأمره بأداء الزكاة ، وهي شكل فائق من أشكال الحياة الدينية التي يمكن التعبير عنها بالصراعة والطهارة ، وكذا بالبر والاحسان . أن تبرير مثل هذا السلوك على المستوى الاخلاقي ، لاعلى مستوى الواجبات الشعائرية البحتة التي فرضها القرآن والشرع ، هو الاستجابة لنداء الله الذي يدعونا لاتباع العقل والحكمة حسب أفضل الطرق التي يرضيها .

ان الغاية المميزة للمؤسسات الخيرية في أوروبا المسيحية في أواخر العصر الوسيط هي اسهامها في أداء الوظيفة الكنسية المتعلقة بالطقوس والوساطة . ويعبر المؤمنون عن تقواهم بالمساهمة في اهلاك الكنائس والأديرة بقصد الحصول على فائدة غير مباشرة بالمشاركة في صلواتها . وحتى المنشآت الخيرية البحتة كالمستشفيات والمدارس لا يفوتها أن تنص على أداء صلوات من أجل مؤسسيها والمحسنين اليها ، واقامة دراسات تذكارية ويتفق اللاهوت وايمان الشعب في التسليم بفاعلية هذه المنشآت الخيرية في النطاق الشعائري ونظرية « استحالة القربان » (تحول خبز القربان وخمره الى جسد المسيح ودمه - المترجم) ، التي تماثل بين القربان بعد التقديس وبين جسد المسيح ، ونضفي على القربان المقدس في القداس القمة الرمزية لإعادة تمثيل العمل الختامي لخلاص البشر بصلب المسيح . أن العقيدة الشعبية الخاصة بالمظهر (الموقع الذي تكفر فيه أرواح الموتى عن ذنوبها - المترجم) ونتيجتها التصويرية التي تتمثل في الايمان بقمة الوساطة التي تؤديها الصلاة تعلمان على تطوير مفهوم القداس في اتجاه شبه كمي على انه عمل في تكراره تأثيرات شاملة ، ومن ثم فله قيمة يمكن حسابها . وعلى ذلك تبد اقامة القداس والقربان بمثابة الشكل الاسمي للعمل الصالح ، وبادرة خيرية أكثر ماتكون ملائمة للوقوف بالعطف الالهى . وكان اللاهوت قد اعتنق لزمن طويل في العصر الوسيط المفهوم

(١) جوستاف فون جروبنوم : « الاسلام في العصر الوسيط » شيكاغو - لندن ، ١٩٤٦ صفحة

الأوغسطيني « كارتاس » : وهو نمط من الحب الالهي يعمل في اتجاهين ، فيجذب الروح الى خالقها وفي بالوعد الالهي لخلاص البشر . ان مذهب الانسان الذي يتشكل من الحب الروحاني مقترنا بأفكار القربان الالهي والمجدارة ، والنعمة ، في نوع من الخلاص ، هذا المذهب يقدم تبريرا عقليا لمؤسسة من أكثر النظم انتشارا في عصرنا الوسيط المسيحي ، تلك هي « الشانتري » .

الفرض من هذه المؤسسة الاحتفال بذكرى منشئها وبعض المستحقين الآخرين المعينين بالاسم احياء كانوا أو امواتا ، باقامة قداسات من أجل خلاصهم الدنيوي والروحي . وهكذا يمكن انشاء « شانتري » بأساليب مختلفة : بالتبرع بمال ثابت أو عقارى للخورية (قرية يخدمها كاهن - المترجم) أو لكنيسة مجعبي أو لدير ، على أن تتحمل الطائفة مسئولية اقامة حفلات القداس ، أو انشاء وظيفة كنسية خاصة بمرتب ، يختار الواهب من يشغلها ، أى المرتل ، ويعينه الأسقف ، أو بوسيلة أخرى تزداد انتشارا على مر العصور ، وذلك بانشاء صندوق ينتج دخلا يدفع منه مرتب القسيس الاجير ، وبناء مذهب أو تزيينه في كنيسة خاصة . اما الواهب فهو فرد ، أو طائفة مهنية ، أو جمعية أخوية (جمعية دينية للبر والاحسان - المترجم) . وكانت « الشانتري » القروية تجعل سلطات الادارة في أيدي لجنة خاصة مشكلة من مندوبين من الخورية ، ومن رجال الاكليروس المحلي أو القضاة المحليين (أو مساعدي العمدة) أو رؤساء الطائفة ، في حين يحظى رئيس الكنيسة ، على الأقل في انجلترا ، ببعض المزايا الطائفية ، كسلطة تمثيل مصالح « الشانتري » في القضاء . والهدف هو دائما وفي كل الأحوال انشاء جهاز دائم للاحتفال الطقسي في ذكرى المحسن الواهب ، وذلك بضمان استمرار هذه الخدمة بوقف أراض أو تخصيص ايجارات أراض زراعية تحت اشراف السلطات الكنسية .

ولم يكن زيادة عدد المبرات الخاصة والقروية في غرب أوروبا في أواخر العصر الوسيط ، وكذا والى حد ما في شرق أوروبا ، سوى امتداد لنظام المؤسسات الخيرية التي كانت شائعة في عصر سابق ، والتي كان الأساقفة والسادة الاقطاعيون الكبار يبدلون الجهد للحصول على منافع الصلوات التي تقيمها طوائف الرهبان فيها . وكان من أثر النمو الاقتصادي الذي خبرته أوروبا بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر أن يضع في متناول عدد متزايد من العلمانيين المنافع المنتظرة من العبادات التي تمارس بداخل الكنيسة ، وكان هؤلاء الوصوليون يسعون أحيانا بصفتهم الشخصية ، وأحيانا عن طريق نقاباتهم وجمعياتهم الأخوية . الى الانتفاع من ثرواتهم الجديدة ليحفظوا بنصيب في الحياة الدينية . وكانت الكنائس الأبرشية تضم مجموعة متزايدة من المذابح الفرعية المكرسة لتقديم القرايين المقدسة بصفة مستمرة في ذكرى الواهبين الأسخياء ، الأحياء منهم والأموات .

ان قسما كبيرا من ممارسات الكنيسة الرومانية قبل الإصلاح الديني ، ومسح تكاثر المحاريب والهيكل ، والحماصة في اقامة القداس ، وشيوع عبادة القديسين .

كل ذلك هو نتيجة هذا التمثل الجديد من جانب العلمانيين في حياة الكنيسة ، و رغبة عدد متزايد من الرجال والنساء . في تولي شؤون العبادة ، وتحمل مسئولية أكبر من أجل خلاصهم . وإذا كانت « الشائترى » نستجيب أحيانا لنداء خيرى بحث ، كملاج المرضى . وتخفيف شقاء الفقراء . وتعليم الأطفال ، فإن غايتها الأخيرة هي دائما تنفيذ عقد يكفل خدمة النظام الطبقي بالكنيسة لصالح بعض المستحقين المعينين . وليس ثمة مستشفى أو كلية لا تفرض على موظفيها الكليريكيين أن يصلوا ويقوموا القداس لراحة نفوس بعض المحسنين . وحتى كراسى الأستاذية في جامعات العصور الوسطى كانت تتضمن وظائف طقسية هامة ونيقة الصلة بالحياة المدرسية . وعلى عكس ما يدعيه بعض الهراطقة وغيرهم من رواد الإصلاح الذين يجعلون الأفضلية للأعمال الخيرية ، كالصدقة والتعليم ، فإن الكنيسة في العصر الوسيط ترى في الاحتفال بالقربان المقدس عملا ساميا يستحق التقدير ، ونشاطا أكثر ملاءمة للفوز بالمعطف الالهي .

في دراسة مقارنة بشأن المقدمات اللاهوتية للمسيحية في العصر الوسيط ، وللإسلام ، يبين هودجسن « الفرق بين دعوة المسيحية البولونية إلى « استجابة شخصية للحب المنجي في عالم فاسد وبين أحكام القرآن التي تطلب من المؤمن » أن يتحمل مسئولية شخصية في إقامة نظام أخلاقي في داخل العالم الطبيعي » . ويسترسل هودجسن شارحا أن الحديث المركزي في تاريخ العالم .. ، بالنسبة للمسيحي « هو صلب المسيح وبعثه ، الشيء الذي يثير في نفسه - أي المسيحي - الحب الالهي العميق ، ويجعله يتمتع على هذا الحب ، ويسلك مع اخوانه بهذا الروح نفسه » ، في حين أن « الحديث المركزي في تاريخ العالم .. » بالنسبة للمسلم « هو نزول القرآن ورسالة النبي صلى الله عليه وسلم ، الشيء الذي يثير في نفسه - أي المسلم - الشعور بالعظمة الالهية ، وبطبيعته هو البشرية . ويهدفه الى التعرف على الشريعة ، والتأمل فيها ، والخضوع لأحكامها » . معنى هذا عبارات أقرب الى مدارك عامة الناس هو ايضاح الفرق بين هذين النظامين في الإسلام وفي المسيحية ، فهو في المسيحية نظام قائم على خلاص البشر عن طريق القربان الالهي ، يتيح لجماعة المؤمنين المسيحيين امكانية فعل الخير والأمل في المساهمة في خلاصهم ، في حين أن الإسلام يهيب بالمؤمنين أن يتحملوا المسئولية الكاملة عن سلوكهم اليومي بمرعاة القواعد الأخلاقية التي استنهاها القرآن . هذا هو كل الفرق بين « الكارتيارس » وبين الزكاة - نضيف أن هذا الفرق الأساسي ، على المستوى اللاهوتي ، يوجد في كل مظاهر العقائد والممارسات لدى الطوائف الدينية المتناظرة . فهو بالنسبة للمسيحيين رؤية « مشاركة بين القديسين ، ونوع من المجتمع القدسي .. تلقى فيه البعض تكليفا بالعمل على استدامة الاشهاد بحب الله بتكرار تمثيل تضحية المسيح على الصليب من أجل صالح الجميع » ، في حين أنه يتمثل عند المسلمين في التجربة التي يتقاسمها « مجتمع كل » يضم الكائنات الدنيوية كلها و « ينبثق تبعا للقواعد المستخلصة من الرسالة النبوية » .

وإذا كان هناك قوى أخرى أمرة بمثل هذا القدر ، ان لم تكن أكثر تشمدا ، تسهم فى تشكيل المجتمعات البشرية على مر العصور خارج نطاق اللاهوت ، فانه لا يمكن انكار أن هناك نقط اتصال وتفاعل يمكن تبيينها بسهولة من الايمان والسلوك . من ذلك أننا نرى بين الثقافتين الاسلامية والمسيحية ، فى هيكلهما الداخلى وكذا فى مظاهرها الخارجية ، نرى تكشف النتائج الاجتماعية والسياسية المترتبة على المقدمات الدينية المتفرقة . وحتى اذا أقرت العقيدة المسيحية بأن نعمة الله يمكن أن تسبغ على الخلق بكيفية حالة ومباشرة عن طريق المعجزات فانها تصر على أن « أسرار » الكنيسة هى اقرب الطرق وإسرها للفوز بنعمة الله . ولما كانت الكنيسة تحتكر الأسرار فانها بذلك تبرر دورها كوسيط حتمى بين الانسان والله . وتبعا للصورة التى كثيرا ماتذكر للتدرج فى رتب الملائكة ، وفى النظام الكنسى ، والمنسوبة الى القديس دنيس الاربوباجى فان دور القسيس فى عملية الخلاص هو الذى يكفل للكنيسة مكانتها السامية فى المجتمع المسيحى .

ولم يفت الاخصائيين أن يؤكدوا الطبيعة « الطائفية » للمجتمع الأوربى فى العصر الوسيط ، بتدرجاته المتنوعة بدرجة ما ، من حيث الطوائف المستقلة والتميزة ، ومن بينها الكنيسة بوظيفتها الاكليروسية . ويقابل مرشال هودجسن بين هذا الطابع الطائفى وهذا التنظيم التدرجى للمجتمع اللاتينى المسيحى وبين ما أسماه « الجانب المتعاقلى الظرفى » فى المجتمع الاسلامى ، ويعنى بهذا نمطا من مجتمع لم يزل نسبيا غير متميز ، نسجته مجموعة من الاتفاقات الفردية القائمة على حسن النية والاتصالات الفردية أكثر مما هى قائمة على حيازة مستند أو وظيفة ، ويعكس الثقة الممنوحة للمجدارة المكتسبة أكثر منها لهيئة مؤسسة . وفى حين يقيم المجتمع الأوربى تفرقة قاطعة بين التصرفات العامة وبين الحياة الفردية ، ويربط بالأولى فكرة السلطة الشرعية بممارسة وظيفة من الوظائف ، فان المجتمع الاسلامى فى العصر الوسيط « لا يمنح أى وضع متميز للتصرفات التى تجرى فى الحياة العامة ، ويؤكد مساواة الكافة فى نظر علم الأخلاق ، حتى انه يستبعد كل امتياز طائفى ، ويجعل من كل التصرفات مجرد مبادرات يقوم بها الأفراد المسئولون بأشخاصهم (مارشال ج . س . هودجسن) قسارى القول أن الهيكل الرأسى للمجتمع الأوربى الذى يستوحى نموذجا مثاليا من وحدات طائفية لكل منها مكانة المحددة فى النظام الاجتماعى والقانونى يشكل تباينا قويا مع السمة الأفقية الاسلامية التى تعرف بأنها نظام اجتماعى مكون من شبكة معقدة من علاقات قرابة وعمالة وأنصار ، ومن جمميات مهنية وأخوية دينية تنزع كلها الى الاختلاط والامتزاج بعضها ببعض . وتتناقض مع طائفية مجتمع العصر الوسيط ، ويتجلى مثلها الى فى « الاكلزيا » بطاقتها من القساوسة الذين يتحملون دون غيرهم مسئولية توزيع النعم الالهية عن طريق النظام الطبقي ، مع المثل الأعلى الاسلامى لمجتمع من المؤمنين ، كلهم متساوون وكلهم أيضا مسئولون عن المحافظة على الأخلاق بمضاعفة أعمال البر والاحسان الشخصية التى لاحد لها ، والتى يمثل انشاء الوقف أكثر غشكالها للتعبيرية شيوعا .

وفي المسيحية يستمد الأكليروس سلطته وتفوذه من دوره في الوساطة كطريق للتنمية الإلهية يقضى الى الخلاص ، وهذا هو ما يبرر وجوده التاريخي . وليس ثمة ما يبرز في العالم الاسلامي انشاء هيئة شرعية لها غاية خاصة متميزة ، مثل الأكليروس المسيحي . لان القرآن يحث على الممارسة الشخصية للبر والتقوى . ومع ذلك فان وجود مجتمعات خاصة ملحقة بالمساجد وبيوت الصوفية وانشاء مدارس اسلامية كان من اثره تشجيع بقاء وارتقاء طبقة من كبار رجال الدين « العلماء » ، وهم الحفظة التقليديون لرسالة الاسلام . وهكذا فمن طريق هذه المؤسسات الخيرية نجح المجتمع الاسلامي على مر القرون في المحافظة على أيديولوجية خاصة سليمة غير متقوصة ، وذلك بضمان استمرار بقاء هؤلاء المعلمين الحكماء الذين يتمتعون بالنفوذ اللازم لينقلوا القيم الأساسية للأجيال التالية . ولقد أدى هؤلاء العلماء في المجتمع الاسلامي دورا سياسيا وأدبيا ودينيا . وفي المدن المملوكة في أواخر العصور الوسطى أدى كبار رجال الدين بما فيهم أساتذة مدارس الشريعة وطبقة الحكم في المجالس البلدية ، وذلك بممارسة القضاء ، والعمل على الحد من المشاحنات الحزبية ، وموانة سلطة الأمراء والقادة العسكريين .

وفي كل من الثقافتين أدت المؤسسات والمبرات الخيرية دوراً هاماً في تطوير التعليم العالي . وفي هذا النطاق استخدم الأستاذ « جورج ماكريزي » في سلسلة من المقالات الممتعة جداً في موضوع التعليم الاسلامي تعبيراً ثنائياً : « طائفي - تعاقدي » يشرح به الأنماط المختلفة من التنظيم البنوي التي استخدمتها مختلف نماذج التعليم العالي في أوروبا في العصر الوسيط وفي العالم الاسلامي . وفي رايه أن الجامعة في أوروبا ترجع في أصلها الى نظامها الطائفي ، في حين أن نظيرتها « المدرسة » أو كليته علوم الدين تتفرع من انشاء مؤسسة خيرية . ومع ذلك ينبغي ملاحظة أنه في أوروبا ، وبخاصة في أكسفورد وباريس وغيرهما ، فإن العدد الكبير من « الكليات » المقابلة لعدد مماثل من المؤسسات الخاصة ، وليست الجامعة بصفقتها هيئة طائفية ، هي النظرة لمدارس الاسلامية . والكليات (كوليديج) في أوروبا ، كما في الاسلام ، لا الجامعة التي تتناقص أهميتها في أواخر العصر الوسيط ، هي التي تضطلع بدور « المدرسة » ، وهنئ مؤسسة خيرية تحصل على دخلها من هبات عقارية . وأخيراً فإن الكلية ، وبالأخص في أوروبا ، هي التي تستخدم على أحسن الوجوه التوجيه الطقسي بالمؤسسات الخيرية بين المسيحيين في ذلك الحين ، وذلك بفضل السلطات المخولة أياها بأقامة القداسات وتلاوة الأدعية والصلوات لخلاص نفوس المشتركين فيها والمحسنين اليها .

ولم يظهر في تاريخ أوروبا المؤسسات الخيرية العلمانية البحتة والمستقلة عن كل تدخل ديني أو اكليروسي الا في عصر متأخر جداً . ويرجع أصل القانون المرفى الأنجلوسكسوني الذي أشرف على انشاء الكثير من المؤسسات الخيرية العلمانية في المجتمع الأنجلو أمريكي الى مبادرات جرت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ،

ولو أن له بالتأكيد بعض السوابق في العصر الوسيط . وقد قنع الإصلاح الديني البروتستانتي بالقضاء على المؤسسات الخيرية أو تجريدتها من وظيفتها الشعائرية ، ولكنه أتاح مع ذلك بقاء نمط علماني من « الشائترى » في صورة « كرسى أو منبر » يهدى أحياء لذكرى أستاذ مشهور في إنجلترا أو في أمريكا . ومع ذلك ففي الكنيسة الكاثوليكية الرومانية احتفظت المبرة جزئياً بطبيعتها الدينية حتى مع اقترانها ببعض نشاطات البر والاحسان كمعونة الفقراء أو تعليمهم .

إن الصلة التاريخية التي نجدها بين الشعور الديني وبين مختلف أنماط الثقافة أو التنظيم البنائي ليست بسيطة أو واضحة بصورة مباشرة . ومع ذلك فهناك مجالات هامة من التجربة البشرية تتلاقى فيها الأيديولوجية والسلوك ، وتكون مناسبة لأجراء تحليل مقارن بين الثقافات . وحيثما نجد فروقا هامة في البواعث التي تدفع من ناحية إلى إقامة كنيسة فخرية خاصة ، ومن ناحية أخرى إلى انشاء وقف ، فإنا نرانا ملزمين باستخلاص بعض الفروق الأساسية في التوجيه الإلهي في الإسلام وفي المسيحية ، فروق تحدد بدورها سلوك المؤمن الفردي والجماعي في كل من الطائفتين . وحتى نهاية العصر الوسيط كان المسيحيون المؤمنون يسهمون بسخاء في النشاط الشعائري الذي تتولاه كنيستهم . وهم واثقون من أن قربان القديس يمثل العمل الأسمر في « الكاريتاس » الذي يضم ويفوق كل عمل صالح آخر من جانبهم ، في حين أن دعوة الإسلام إلى البر والتقوى التي تفرض على كل مؤمن التزاما شخصيا بعمل الخير تحت جبال بعد جيل من المسلمين على أن يخصصوا قسما هاما من وسائل عيشهم ووثروتهم لتحقيق الرسالة البنوية في الواقع الاجتماعي .

الألوان ورمزيتها في التراث اليهودي وفي التصوف



بجونس

ربما بدأ متناقضا أن اكون اول متحدث في مؤتمر مخصص لمعالجة عالم
الالوان النرى المتنوع المتغير ، هذه الالوان - مكانتها ومعناها في العالم اليهودي
بدءا من العهد القديم الى القبالة (١) - في الوقت الذي مازال الكثيرون يمللون
فيه من شأن هذا العالم على أنه ميدان لا غناء فيه ولا جوهر ، وهم لذلك يرفضونه
لعدم قيمته . في الماضي رقى حدود عام ١٩٤٦ شككا مؤلف كتاب «ناتسل مات»
Ratsel Mann من تقص التخيل الذي بلغ من الوضوح في العهد القديم حدا
يجعلنا نذكر أمثلة كثيرة له بإيراد الآية التي لا مكان فيها للالوان تلو الاخرى . أن

(١) القبالة (يضم التالف وتسميد الياء) هي عند اليهود التماثيل الشفوية التي تلقاها
أخبارهم عن نبي الله موسى عليه السلام - وقد أخذت في الصور الوسطى صفة السرية .

الكاتب: جرمشوم شولم

• ولد في برلين عام ١٨٩٧ وقد عاش في اسرائيل منذ عام ١٩٢٢ وهو استاذ الفلسفة اليهودية في الجامعة العبرية ورئيس أكاديمية اسرائيل للعلوم والعلوم الانسانية واخصائى القبالة • كتب عددا من الكتب والمقالات بالعبرية في التاريخ والتصوف اليهودي • ومن بين مطبوعاته • الاتجاهات الرئيسية للتصوف اليهودي " ١٩٤١ • • عن القبالة ورمزيها ، ١٩٥٥ • •

المترجم: د. محمد كمال جعفر

استاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة

هذا المؤلف يرى أن سبب ذلك ظاهر كل الظهور ، اذ أن تصور الإله الواحد الذي لا يقبل الكثرة والانقسام قد نبع من الروح اليهودية المتميزة ، تلك الروح العاقلة دون تخيل أو خيال .

هذه العبارة أو الصيغة الجدلية مرتبطة بتصور هام جداً من وجهة النظر الدينية : عبادة الله دون تقييد بصورة معينة له ، والتهنى عن اتخاذ الوسائل المساعدة والشارحة . وغير ذلك من الاوثان مما اعتقدته الديانة الانطبيكية رغم وجود المقاومة العنيفة لدى الديانات الطبيعية التي تحيط بها .

ومن المؤكد حقاً أنه بهزيمة وإبطال عبادة الأصنام والتماثيل المنقوشة وجد تيار من التجريد والتسامي والتنزيه للتصور المضمن في الشريعة الموسوية ، وكذلك في كل تصور بنوى لاله ، هذا التصور الذي يتخلى عن الانبهار بالوان عالم الطبيعة .

لقد كان النهى عن التشبيه في «تصور الألوهية» هو بلا أدنى شك أعظم خطوة ثورية في تاريخ البشرية ، إذ كشف الإحياء بهذا عن عالم يتعارض نوعا ما مع هذا العالم الطبيعي الجذاب والمثير للخيال ، هذا العالم الذي لم يكن مسعدا (بالنسبة لأهلهم) أن يوصف بأنه يشكو «نقصا في الخيال أو فقرا في الألوان» .

ريدو لي واضحا كل الوضوح - على أية حال - أن ثورية عقيدة الإله الواحد (المنزّه) قد تطلبت ثمنا باهظا جدا بالنسبة للكثيرين حتى في هذه الأيام . حقا أن تصور عبادة إله بغير صورة أو مثال لايعنى بالضرورة ضحالة خيال الإنسان أو افتقاره كما يوحي بذلك المبدأ المقرر المشهور مبدا «النسبة بدون تخيل» ، أي نسبة الصفات إلى الذات الإلهية . ولكنه مع ذلك يلاحظ أن هناك بلا شك حدودا وقيودا وضعت للتخيل في الميدان الذي يتولى الدين توجيهه .

وقد تضمن هذا فصح العروة - التي لم تكن لتتقطع - مع الطبيعة ، ومن ثم الانسلاخ أيضا من عالم الألوان . وأن من الخطأ أن لانضع هذا في أذهاننا ونحن نعالج الآن موقف العالم اليهودي من الألوان .

إن العالم الذي ليس به صورة أو مثال لا يستبعد كلية عالم الصور أو المثل ، إنه مركزه ومثله فقط ، كما أن العالم الخالي من الألوان لا ينفى الألوان التي تحيط به ..

حتى التشقيف والتعريف بالله بغير صورة أو مثال لاينكر الألوان في المواقف الأساسية التي تبدو في المضامين الهامة ، فالحقص الكتابية ، وشرعية التوراة تنسب إلى ألوان معينة وإلى ظواهر ألوان مختلفة في نصوص قيمة هامة ومغزى بعيد المدى ، باعتبارها رموزا محسوسة .

وهنا يجب أن نذكر أن من بين المسائل التي دار حولها النقاش بين الدارسين مسألة ما إذا كان في الكتاب المقدس بمهده - القديم والجديد - كلمة مخصوصة تشير إلى اللون . ومن العلوم أن هناك مطلوقات طبيعية ، كما أن هناك مصنوعات الإنسان مما يتصف بلون معين ، ولأنك أنه قد استخدمت بعد ذلك الكلمة التي تنطبق على شيء معين مثل الحيوانات والأزهار والثمار والمعادن والأحجار النفيسة .

وليس مؤكدا على وجه الإطلاق أن هناك تصورا عاما للون في الكتاب العبري (أو اليهودي) . أن كلمة سبها sebbha - التي استعملت مؤخرا في الأدب الربى الهاف - تظهر في الكتاب المقدس فقط في أغنية دبوراه Deborah (القضاة : ٥ - ٣٠) ، ويمكن أن تؤول تأويلات مختلفة ، إذ يمكن أن تعني «التوب ذا الألوان المتعددة» .

ومهما يكن من أمر فاننا لا نزال نجد هذا السؤال : لماذا تلاحظ دائما أن

الكتاب العبري عندما نتوقع ان يذكر كلمة تشير الى اللون يورد وصفا يشير الى الكلمة «عين» - «ayin» - بمعنى المظهر او كما يبدو ، «شيء يبدو كما لو كان» يشبه لونا معيننا توجد لأجله كلمة معينة .

وهناك صعوبة أخرى في هذا الصدد وهي عدم التيقن من المعنى الدقيق للالوان المفردة او الاصباغ ، فاستعمال الكلمات يبدو أكثر تميها وسيولة وعدم انضباط . فالسياق الذي يتضمن أحيانا مفزى لون معين ، كما ينجلي في نصوص مختلفة ، يشير أو يتطلب في الواقع تأويلا لالوان متنوعة تماما ، وقد يشير حتى الى عدم وجود لون . ان الكلمة الواحدة قد تعني «أزرق مسحاويا خفيفا» (اسمانجوني أو لازوردي أو سماوي) ، أو أزرق قاتما ، أو احمر حمرة الدم ، أو اللون البني لجسم الانسان ، أو اللون البني لفرس ، أو البني الذهبي للعدس . فلا يوجد حقيقة تعبير محدد في تناول المستعمل بالنسبة للالوان المترتبة أو المتوسطة . كما ترد الاوصاف غالبا غير تامة .

ومنذ ان نشر هوجو مجنوس كتابه الذي يحمل عنوان «التطور التاريخي لمعنى اللون» عام ١٨٧٧ والخلاف مستمر بين الدارسين حول هذه المسألة المتطعة بما اذا كان الحق والمعنى الانساني للون قد تطور عبر السنوات الالف الأخيرة ، ولهذا يجب أيضا ان نبحث في الكتاب المقدس - والشأن كذلك في العالم الكلاسيكي - هل وصف اللون الواحد يقبل الانطباق على انواع أبسط وأخف من حيث درجة هذا اللون .

ان هناك كذلك هذا الفرض البيولوجي (أو العضوي) المتعلق بما اذا كان تطور الشبكية (في العين) - الذي أدى الى الحساسية تجاه الالوان - قد كان متقدما بدرجة كافية في العالم الكلاسيكي حتى استطاع الانسان التمييز بوضوح بين الالوان المختلفة ، وهذا قد يفسر ما سبق ذكره من عدم التيقن تجاه هذا الامر . وقد ينازع في هذا الزعم قوم آخرون ، غير أننا في موضوعنا هذا لن نحتاج الى الانحياز إلى أي جانب .

ولهذا فانه سيظل من المشكوك فيه هل انتهى عن اتخاذ الصور والتماثيل اجراء مناسب كما يعتقد موريس فاربردج . بالرغم من ورود اشارات عديدة الى اللون في العهد القديم فان العبرانيين رغبوا في تنفيذ وصية النهي عن الصور والتماثيل (ضمن الوصايا البشر) (سفر الخروج ٢٠ : ٤) في وقت كان يستعمل فيه بتوسع التصوير للون في التماثيل والأوتار ، كما انهم قيدوا أو حللوا من تطور معنى اللون فيها ، كما قيدوا مفردات اللون نفسه .

٢

ولما كنا بصدد البحث في أصل «رمزية اللون» خارج المنطقة ايهودية فان لدينا قولاً قديماً لباحثين في القرن الماضي يتعلق بهذا الشأن ، وهذا القول

هو : «از معنى كل الالوان هو النور . وأن نحو النور هو الظلام ، فالظلام هو في الوقت نفسه نحو لكل الالوان » .

حقا ان اللون في جوهره هو الظهور وتجلى الثور ، ولهذا فان الالوان المختلفة ليست الا تكييفا متنوعا للنور ، وهي في ارتباطها ذلك كارتباط الأصوات المختلفة لنغمة معينة . ومعنى ذلك ان كل رمزية للون هي في الواقع متوقفة على تصور «النور» .

واذن ، فاذا اتفقت كل الديانات على نقل تصور النور الى الوجود الالهى (او الاله) فان اللون - باعتباره مظهرا للنور - لن يكون له في الاصل الا معنى واحد هو وصفه سبحانه في ظهوره وتجليه .

ونتيجة لذلك فان الالوان المختلفة تعتبر رموزا اساسية للطرق المختلفة التى يتجلى بها الوجود الالهى . انها تعرض الذات الالهية من جوانب متعددة ، وفي علاقاتها المتنوعة بالوجود خارج هذه الذات (القدسة) . واذن فرمزية اللون يمكن تقديرها وموازاتها بتصورات الوجود الالهى وعلاقته بالعالم .

لكن هذا بالطبع - وان كان يناقض رأى هذا الباحث المشار اليه - لا يمكن نقله مباشرة الى الديانة الكتابية (النصية) واليهودية على وجه الخصوص ، لان الطبيعة اللاحسوسة لله بلا تكييف ولا تمثيل تقف في طريق هذه الرمزية الوثنية .

فبناء على التوراة ليس الله بأية حال نورا ، بل ان النور هو مخلوقه الاول، وهذه العلاقة لم تفقد معناها حتى في الرمزية اليهودية المتأخرة .

وتعتبر التأملات والالوان الفكر حول الالوان باعتبارها تعبيرا ورمزا للوجود الالهى فى الكتاب المقدس لهذا مجال شك وتساؤل ، كما تعتبر تأملات فضولية ، لان عالم الخلق والانبهار باللون يتميز في حدة ودقة عن مجال الخالق جل شأنه .

وعندما يتعرض هذا التمييز الحاد لشيء من التقييد كما في القبالة من خلال التفسير الاشراقى للالوهية المشار اليها بعالم من الرموز ، عند ذلك فقط يمكن أن يؤخذ في الاعتبار رمزية اللون فى علاقتها بالاله الخالق . وعلى قدر اطلاعنا فان ذلك (رمزية اللون فى علاقتها مع الخالق وأهميتها) لا يوجد فى الكتاب العبرى . وهذا النقص يفسر الى حد ما النقد الجدلى كما سبق ذكره ، لكن ذلك لايمنى مطلقا ان الالوان فى سباقات أخرى ليست هامة .

اننى سأقتبس ثلاثة امثلة تظهر فيها رمزية اللون . يشار فى اثنين منها الى معنى الرمز الطبيعى بوضوح ، فى حين يظل المعنى فى المثال الثالث لغزا غامضا . فاشير من جهة الى تفسيرات «قوس قزح» ، وبقرة الهداب او الطرة ، واشير من جهة أخرى الى الالوان الاربعة الاساسية المشكلة لسقيفة المعبد وللطقس الكهنوتى

آيات سفر التكوين ٩ : ١١ - ١٧) هذه الآيات تعالج «قوس قزح» عندما وعده الله - عقب طوفان نوح - بأن لا يكون هناك طوفان مرة أخرى ليدمر الأرض . إن قوس قزح قد وضع كرمز طبيعي أو مادي أو حتى للميثاق بين الله سبحانه وبين كل الكائنات الحية في كل أجيالها المستقبلية .

«اضع ألوان قزح في السحاب ، وليكن علامة على الميثاق بيني وبين الأرض ، وعندما أرسل السحاب فوق الأرض ، ويرى فيه قوس قزح ، سأذكر ميثاقي الذي أخذ بيني وبينكم وكل كائن حي ذى لحم ، ولن يصبح الماء مرة أخرى طوفانا يدمر كل الأحياء » .

إن رواية هذا النص العبري على هذا الوجه تحتمل تفسيرين متناقضين :
أما إن قوس قزح كان موجودا مسبقا ، ثم خصص رمزا للميثاق بين الله وخلقته ،
وأما إن هذا القوس قد ظهر لأول مرة عقب الفيضان الجبار الذي اجتاحت الأرض ،
كمهد من الله الحق لخلاقته . وفي الحالة الأخيرة يبدو الأمر فيهما يشير إليه أحد المعلقين لطفة شعرية كما لو كان «آخر عمل ملون رائع من أجل تمام وكمال الخلق » .

إن هناك رأيا آخر لهذا المؤلف لا أجد في نفسي ما يحملني على موافقته في أقل حد ، وهو الرأي القائل بأن انعكاس الشمس على السحب يعتبر الانعكاس الملون للخلفية الأساسية للوجود الإلهي .

حتى التوراة نفسها لا تعرف انعكاسا ملونا مثل ذلك للوجود الإلهي ، ويبدو أن المؤلف قد استمد - رغم انه - من القبايلين .

إن قوس قزح علامة على ميثاق الصنع والاتفاق بعد نفاذ قانون العقوبة .
وصورة القوس وهيبته أيضا تشبه خفض السيف (أو اقماده) عقب القتال ، كما ذكر الشراح والمعلقون القدماء من أمثال إبراهيم بن اسرا وناخمانيدس .

وتختلف التوراة - على كل حال - عن أقوال المعلقين والشراح ، إذ أنها لا تتحدث عن سمة اللون لقوس قزح ، بل تترك الأمر لتخيل القارئ وتصوره على الميزة الخاصة بالميثاق من دور لون القوس .

إن قوس قزح بما يبدو فيه من انسجام واتساق في الألوان في ظاهرة الخلق لا يشير إلى الوجود الإلهي أو الذات الإلهية ، ولكنه بطبيعته الأولى يشير إلى طبيعة العهد أو الميثاق . وهذا القوس ، الذي اعتبر ظهوره وتكرر حدوثه ضمانا لسلامة وجود العالم ، وابطالا لقانون العقوبة المرعب ، انتهى أخيرا في التراث الربى المتأخر إلى تطور غير متوقع ، ذلك أنه في أيام القضاة العظماء لم يظهر قط هذا القوس ، لأن حياة هؤلاء الناس كانت علامة نابضة حية على الميثاق ، وقد ضمنت بذاتها وجود العالم ، ولهذا لم تكن هناك حاجة إلى علامة أخرى .

إن التحول إلى رمزية قوس قزح لظهور الجلال والمجد الإلهي في الرؤى

النبوية قد تحقق في رؤية النبي حزقيل Ezeckiel في مرحلة متأخرة من الكتاب المقدس ، فهو يصف رؤيته ومشاهدته للمركبة العرشية الالهية ومايحيط بها من جلال الله ومجده (١ : ٢٨) .

«كفهور القوس في السحاب في اليوم المطير : هكذا كان ظهور البياض والاشراق حولنا ، وهكذا ايضا كان ظهور الشبه لمجد وجلال الرب» .

وهنا نجد لأول مرة ان قوس قزح اصبح يتصور على انه رمز للتجلي المتعالي للاله ، هذا التجلي الذي لا تبدو فيه الحضرة الالهية ، بل يبدو تجليه في عيني النبي . وبالمثل فان اللون الأزرق يظهر في سياقين مختلفين : واحد حسي خالص ، والآخر تخيلي وهمي . ان الكلمة العبرية Tekhleth تستعمل لأغراض متنوعة : للأزرق القاتم ، وللأرجواني . وللأسمانجوني (أو السماوي) .

ان التوراة تأمر بلبس طور (أو هذب طقمية) على ثياب الاسرائيليين (١٥ - ٢٨) : «يجب ان يصنعوا الهذب والطور في طيات وجوانب ثيابهم مع أجيالهم جميعا ، وان يضعوا فوق كل طرة في كل جانب من هذه الجوانب شريطا أزرق» . والهدف من ذلك - كما ذكر صراحة - هو اغراء الناس بالنظر والتحديق في هؤلاء ، لأن هذا التحديق يستدعي الى الاذهان كل الاوامر الالهية ، مما يؤدي الى تنفيذ هذه الاوامر .

ان هذه النظرة - كما يذكر التلمود - تقود الى التأمل ، والتأمل يؤدي الى العمل . ان اللون الأرجواني بين الطور البياض الأخرى التي تتكون من سبعة خيوط بياض ، وخيط واحد أزرق - كما تقضى بذلك التعليمات - لابد ان يكون له هذا المعنى الخاص الذي يشير الى الأصل الالهي لكل هذه الاوامر .

ونجد شرح هذا في التراث التلمودي في القرن الثاني «ان من يحفظ الاوامر الخاصة بالطور (ويتعرف على اللون الأزرق فيها) يبدو كأنما كشف له وجه الله (الحضرة الالهية) ، لان الزرقة تشبه البحر ، ويشبه البحر الحشيش ، ويشبه الحشيش الفلك ، وبماثل الفلك عرش الجلال والمجد الالهي ، وعرش الجلال يشبه الياقوتة الزرقاء» .

وتوجد العلاقة بين الزرقة وكل من البحر والسموات بالطبع خارج الكتابات اليهودية كما في سيسرو وأوفيسد . أما العلاقة بين هذا اللون وبين العرش السماوي فلها على كل حال أساسها وأصلها في نصين من الكتاب المقدس ، فيهما تقارن زرقة الياقوتة في الرؤية الروحية بالعرش السماوي ، باعتبار ان المنطقة التي تصبح مرئية للعين انما هي تحت قدم الله ..

ويصف حزقيل الحيوانات الأربعة التي تحمل المركبة التي تملؤها قباب الأفلاك : «وفق الفلك - فوق الرؤوس كان مايشبه العرش في مظهر وتجل يشبه

الياقوتة الزرقاء ، وفوق مقعد شبيه بالعرش كان يجلس شخص كأنه في هيئة بشرية (حزقيال ١ : ٢٦) .

ان هذه الرواية لمنطقة العرش السماوى اللون التى فوقها تجلى الالهية تماما بغير لون اولا هى رؤية قديمة للغاية على كل حال وتتصل باحدى الروايات القديمة للتوراة . ويتضح من النص الذى يكثر الاستشهاد به (خروج ٢٤ : ١٠) انه بالنسبة لناسخ المصادر التقليدية المجموعة فى التوراة تعتبر فكرة كون الله بلا صورة أو مثال غير مستبعدة لحضون منزه خارق ، وهنا يمكن ان يقال : ان موسى وهارون وسبعة عشر رجلا من كبار اسرائيل صعدوا جبل سيناء «وقد راوا اله اسرائيل ، وكان تحت قدمه منصة من ياقوتة زرقاء تشبه السماء تماما لصفائها ووضوحها» .

وهنا ايضا نجد فى التوراة فى نص يعتبر أروع النصوص المؤثرة ان الله المبرا عن اللون يرى مع ذلك فوق ذرقة هى فى الواقع أقرب الى العرش السماوى من الزرقة العميقة للسوات . ومن المفهوم من سرد القصة ان تجلى الله ينتهى الى تجلى مجد الله وجلاله ، هذا المجد والجلال الذى يبدو مرئيا كنار موقدة مستعرة على قمة الجبل ، ومعنى ذلك ان روعة المجد والجلال يمكن ان تدرك ، ولكن الله جل جلاله ، نفسه ، لا يمكن ان يدرك .

وبناء على مصدر قديم للغاية فان زرقة الطور مستمدة من دم حيوانات وجدت بالقرب من الشاطئ الشرقى للبحر الأبيض المتوسط - بين حيفا وتبرى . ويسمى فى بعض المصادر كهليزون أو خيلازون . ولكن هناك آراء مختلفة حول هويتها وحقيقتها ، وهم يفرقون بين اجناس وانواع متعددة من سمك البحر *sepi*

ويعد العصر التلمودى لم يعد معروفا أى حيوان هو المقصود ، ولذا اقتصر فى الممارسة الدينية على اللون الأبيض فى الطور ، ولم يعد هناك أزرق . وفى نهاية القرن الماضى أعلن عالم جليل وأستاذ ضليع من الرابين انه يمكن البرهنة الفاصلة على ان الحيوان المقصود هو نفسه سمكة البحر . وهذا يتضمن الالتزام مرة اخرى بتنفيذ قانون التوراة بمنتهى الضبط والدقة . وكثير من أتباعه وآخرون مايزالون يفعلون ذلك الى اليوم .

وقد أثار هذا الامر حساسية كبيرة بين المحافظين المتدينين ، فى حين ترك الرابين بحيث يفهم بغير طريقة رسمية ان هذه المسألة لم تكن ذات أهمية خطيرة ولم يسمحوا لأنفسهم بأن يتورطوا فى الكتابة فى موضوع جدلى ، لبشروا النزاع مع هذا المؤلف الحاد العنيف .

ومن الأهمية بمكان على أية حال ان نعلم ان الجمع بين اللونين الأبيض والأزرق فى الطور والاهداب قد أوحى بالعودة الواعية الى رمزية الكتاب المقدس (ولذا) فان علم اسرائيل يحمل اللونين الأبيض والأزرق .

ويرد أربعة ألوان ، ويتكرر ورودها في نص هام لما يسمى بالصيغة الكهنوتية في التوراة ، وهذا يؤدي إلى اتجاه آخر ، إذ يحكى النص عن إقامة بناء الهيكل - بيت الله - خلال تيه بنى إسرائيل في العراء . وما يوجد في سفر الخروج وما يليه يوصف حقا بتفصيل واف . ويظهر الألوان الأربعة أيضا فيما يتعلق بثياب الكهنة أو الكهنة عيوما ، ومن يلاحظ الكاهن الأعظم على وجه الخصوص .

وهذا التسلسل الذي يعبر عنه بوضوح يشمل الميزة التي تحدد كل التعليمات الثقافية . وهذه الألوان هي : الأزرق الصافي ، واللون الأرجواني الذي يتراوح بين الأحمر والأزرق ، والبفسجي ، ثم القرمزي أو الأحمر القاني .

إن الأبيض الناصع للباس byssus يسمى شش Shesh ، ولكنه يسمى أيضا بتس في نصوص متأخرة من الكتاب المقدس . وهذه الألوان مذكورة أكثر من ثلاثين مرة بنفس النظام والترتيب . فبالنسبة للعواد اللازمة للبناء تلك المواد التي تنتقى تطوعا - يحددها الكتاب فعلا إذ يذكرها في بدء التعليمات ، في حين تذكر الألوان أو الأصباغ الأربعة مباشرة عقب ذكر المصادر الثلاثة الذهب والفضة والنحاس . ثم يرد ذكر السجاجيد التي تغطي المحراب من الداخل . وكذلك الستائر المختلفة ومشجب لقياء (شماعة) ، وخلية الصدر ، كل هذه الأشياء ترد ملونة بهذه الألوان الأربعة المشار إليها .

وهناك ثياب كهنوتية أخرى ثلاثية اللون ، أو ذات لون واحد (كالأزرق مثلا) ولا سيما ثوب الكاهن الأعظم ، وكذلك اللفات أو الطيات الخمسون التي تربط سجاجيد المحراب العشرة . ونتيجة لذلك نلاحظ استبعاد الأسود والأصفر والأخضر من دائرة الألوان ، ولم يكن ذلك بالتأكيد محض صدفة . أما الأبيض فقد حصص للملابس الداخلية ولعمامة الكاهن الأعظم ، ولم يرد في التوراة ما يفيد بشأن المعنى المقصود الذي تشير إليه ألوان معينة .

إن استبعاد الأسود والألوان القائمة - هذه الألوان التي وردت في استعارات كثيرة إنجيلية رمزا لمناقضة انضواء والصفاء - يشير إلى أن الألوان الزاهية المثيرة والمتألثة في التوراة تمثل جوانب من الحياة والأحياء ، وإن لم يوجد لذلك تفصيل مناسب .

ونلاحظ أن استخدام الاستعارة في اصحاب ١ : ١٨ يظهر طبيعة التباين بين الدرجات اللونية : «رغم أن ذنوبكم تشبه اللون الأحمر القاني فإنها ستصبح بيضاء مثل الثلج ، وبالرغم من كونها حمراء متضرجة فإنها ستصبح بيضاء مثل الصوف » .

ولقد كان اللون الأرجواني - باعتباره علامة على الشرف والقوة .. واسع الشهرة في الشرق الأدنى ، ولكنه كان مهروقا أيضا في الكتاب المقدس منذ وروده في كتاب القضاة (٨ : ٢٦) وفي قصة الأسر (٨ : ١٥) .

وهناك ثياب كهنوتية خاصة أخرى ذات ألوان ثلاثة ، أو لون واحد هو الأزرق ، وبصفة خاصة لون الثوبك Tunic للكاهن الأعظم أو رئيس الأساقفة ، والطور الخمسون التي تربط الطرف الأسفل من سجاويد المحراب انمشر .

ولاشك أن استعمال ألوان التوراة وبسائر الألوان القائمة - وهي الألوان التي يرمز بها في عديد من الاستعارات وأوجه المجاز الواردة في الكتاب المقدس لإبراز التضاد والتقابل مع عالم انبياء - يشير إلى أن الألوان الزاهية اللائقة على وجه الخصوص ، الواردة في التوراة ، تمثل في الواقع جوانب من الحق ، بالرغم من غلب وجود تفصيلات متصلة بهذا الشأن .

فاستعمال الاستعارة في الإصحاح ١ : ١٨ يظهر الطبيعة المضادة بين درجات هذه الألوان ، رغم أن ذنوبكم تشبه القرمز ، فإنها ستصبح بيضاء مثل الثلج ، ورغم أنها خمراء قانية فإنها ستصبح لا مخاللة بيضاء مثل الصوف . وإلى جانب ذلك فقد عرف البنفسج «كأمارة على الشرف والقوة» وذاعت شهرته في الشرق الأدنى ، ولكنه عرف أيضا في الكتاب المقدس مبكرا حتى وقت القضاة (٦ : ٢٦) وفي قصص الاستر (٨ : ١٥) .

وكرد فعل للتمتع ونشيدان الانبهار بالألوان في الآيات المكتسبة فإن حزقيال - الذي عاش في المنفى البابلي بين هدم الهيكل الأول وإعادة بناء الثاني - قد محا كل الألوان الزاهية من الملابس الكهنوتية واقتصر على تركها بيضاء فقط . مصنوعة من «الدمور أو الدبلان» .

وفي سياق آخر - وعلى سبيل التحديد - في التعليقات الواردة في التوراة عن البقرة الحمراء !! التي اختلط رمادها بالماء ليظهر هؤلاء الذين تلوثوا بلبسهم الميت (أرقام ١٩ ومابعدا) . ولاشك أن اللون الأحمر يوحي بلون الدم ، الذي يعتبر في نصوص عديدة من التوراة عماد النفس أو هو الحياة ؛ «أن الحيوان الذي هو علاج من دنس الموت ، يجب أن تكون «مسلمة لاشية فيها» ، حتى لو أنها يجب أن يكون أمارة على حياة قنية طاهرة .

ومما هو جدير بالذكر هنا أيضا أن الألوان الأربعة التي تحدثنا عنها فيما سبق قد تحولت من حيث المفهوم وانتقلت إلى مواد للدرجة أن التوراة اعتبرتها غير نقية خارج النطاق الديني ، وخاصة الصوف والمك والقطن التي اختلطت في قباء الكاهن الأعظم . إن اختلاط هذه المواد (المسمى في التوراة بالـ 'ayinn) قد حرم بآلة صورة من الصور في الحياة المدنية ، في حين سمح به في النطاق الديني ، بل إنه قد أوصى به كنوعيته الممتازة ، ويبدو أن المزج بين هذه المواد قد منحها ذاتيتها وتوحيدها الخاصة .

والنص الآتي الذي يروي بروايات مختلفة يبرهن على أن «الهجاده التي تخص المدراس والتي تفسر محراب الكتاب المقدس على أنه صورة الفلك قد رأت فيما سبق ذكره من ألوان إشارة إلى رمزية النور اللون «قال جوشا السميني

باسم ربى ليفى : كما كلم الله موسى فانه يجب أن تضع أعمدة أربعة ، وتبسط عليها خيمة الإقامة ، ويخبرنا بأنه على قمة جبل سينا أرى الله موسى النار الحمراء والخضراء والسوداء والبيضاء ، وقال له : اجعلنى مقيما (عندك) ، قال موسى : رب الكون !! أين يمكن أن أجد النار الحمراء والخضراء والسوداء والبيضاء ؟ قال الله له (الخروج ٢٥ : ٤٠) : « أنظر كيف تجعلها تنبع وتحاكي النمط الذى أريته على الجبل » ، قال ريبى براجا باسم ربى ليفى : « أن هذا مثل ملك ظهر لأحد أتباعه فى حلة مرصعة بالدر ، وقال له : اصنع لى حلة مثل هذه . قال : ريبى ومليكى : أين أجد حلة تامة الترصيع بالدر ؟ فأجاب الملك : أنا بمجدى وانت بأصباغك » .

ان هذا يعنى اذن ان الألوان الاربعة التى استعملها موسى فى بناء بيته تتطابق مع الألوان السماوية التى فيها تجلى مجد لله وجلاله . ويمكن ارجاعها الى الألوان الأساسية التى أظهرت لموسى ، فبدلا من الأزرق والبنفسج الكتائبين تظهر النار الخضراء والسوداء . ان مثل هذه النصوص قد أدت الى تطور التأويل الرمزي للألوان حتى أفضحت رمزية اشراقية وجدت تطورها الكامل فى القبالة .

وقد يناقض هذا ما ذكره فيلون (جوسفس) الذى يؤول هذه الألوان الأربعة بأنها كتابة عن العناصر الاربعة ، أى أنها عناصر كونية خالصة ، فالأبيض يمثل الأرض الذى عليها زاد الفيض ، ويمثل الأرجوان البحر أو الماء لأنه مستمد من دم سمكة البحر «سنيل» ، أما الأزرق الصافى فيمثل الهواء الذى ينثر فى زرقه السماء ، على حين يمثل اللون القرمزي النار .

وعلاوة على ذلك فإن لدينا نصوصا قليلة فى التلمود وفى المדרاش تأخذ الألوان بعين الاعتبار ، ولذا يجب بحثها هنا الآن . حقا ليست هناك أمثلة كثيرة يمكن العثور عليها ، غير أننا نقرا فى التلمود نصا فى الأحلام ، وهى تعتبر روضه للتأويلات المتصلة بتحليل النفس ، سواء كانت تأويلات فاسدة أو صحيحة ، ناجحة أو فاشلة : « فى الأحلام تعتبر كل نماذج الألوان فلا حسنا ماعدا الأزرق (أو الأرجوان) » .

وفى كتاب الأحلام الشهير لأرتيميدور نظم من النقاش الدائر حول المعانى المتنوعة للريث Wreaths فى الأحلام . ان الأزرق القائم يشير إلى الموت ، لان هذا اللون يتضمن مشاركة معينة مع الموت . ويعتقد كريستا بولون - الذى خصص دراسات بالغة القيمة للأحلام فى التلمود - ان تأويلات أرتيميدور تنبثق من الدوائر اليهودية ، وأن المحاولات المتأخرة لتفسير الأزرق بأنه اشارة أو اشارة للموت من هذا القبيل كما قيل له .

وفى حديث آخر عن الحيول فى الاحلام تعلم ان الفرس الأبيض علامة فلان حسن والفرس الكميث الكسثنائى على التقىض من ذلك .

ويرتبط اللون الأبيض بالطهارة والنقاء حتى في أكثر السياقات تباينا وتعارضاً ، حتى الله - جل جلاله - عندما يتجلى لخلقهِ يصحبه نور أبيض مطلق ، ومن النور الأبيض ظهر أصل كل الألوان الأخرى . كما أن اختيار ثياب المبعوثين بعد الموت بيضاء أو سوداء حسب ما يستحقون (بناء على أعمالهم) .. هذا الاختيار نبع من النص الثاني حيث يقول أحد معلمى القرن الثالث لاولاده : لا تدفنوني في ثياب بيض ولا في ثياب سود ، لا تدفنوني في ثياب بيض لانه ربما تبين اننى غير خليق (بالتواب) فأكون كالعروس بين اصحاب ماتم ، ولا في ثياب سود ، اذ ربما كنت اهلاً لان اكون بين الصالحين ، فأصير بهذا الثوب الاسود بينهم كالمرأة المحتدة (أو الثكلى) بين المرائس ، والاولى ان تدفنوني في ثياب حمر (اى في ثياب ليست بيضاء ولا سودا بل مختلطة الألوان) تلك التى تاتى من بلاد ماوراء البحار » .

ونجد في التلمود الفلسطيني هذه الواقعة او القصة محكية عن ربي جوشنان مع هذه الاضافة الهامة ، وهى ان تلميذه قد امر ان يدفن في ثياب بيض مصنوعة ومضبوطة بالمقياس . وعندئذ قالوا له : « ان معلمك قد قال شيئاً . وانت تقول شيئاً آخر » ، فأجاب :

« ولماذا اخجل من اعمالى ؟ » .

ان تصور البياض لونا للنقاء والطهارة يتطابق مع وصف «المشنا» (١) لشعيرة يوم الفداء ، وواجبات القسيس في عصر المبد الثاني ، فهو يغير عادة ثيابه التى ازدادت بنوع مختلفه الألوان والخطى ، ولكن عندما يدخل - مرة في العام - الى قدس الأقداس ، وبعبارة التوراة عندما يقف فرداً أمام الله ، فان ثيابه يجب ان تكون بيضاء ناصعة دون تزويق او زينة على الإطلاق .. وهذا يتفق مع الفكرة التى رايناها في الأدب والتراث التلمودى ، وكذلك في المداشر . وهى ان لفعل الله سبحانه وجهين او جانبين : رحمته وجهه في جانب ، وقدرته وقهره في جانب آخر ، ويرمز اليهما (الى الجانبين) بالابيض والاحمر على الترتيب .. ويتفق ذلك ايضا مع ماورد في الروايات المتأخرة من بياض ثياب الصالح التقى الذى يبعث ويحشر الى الجنة . وقد يتوازى مع هذا مما أوصى به أحد معلمى القرن الثاني من ان من لم يستطع التحكم في غرائزه وخضع للأغرام الجنسى عليها على الأقل ان يلبس ثوباً اسود مثل فقل ما لا يستطيع الاحتناع عنه (اى كانه عقوبة) .

وتخصيص اللون الاسود للحداد أمر معروف من نصوص في المصادر القديمة ولكن لم ينصح به ولم يطلب من أحد . بل اننا نرى ان من الاوصاف القديمة لحيمن في التلمود وبعد عصر التلمود ان لون النفوس الشريرة بها كان اسود كوعاء السخام أو القار بسبب الاعمال الشنيعة التى ارتكبوها .

(١) أحد جزي التلمود ومنامنا العرفي « التلميم والقلم » .

ونجد أن أرواح الناس العاديين لها لون اخضر باهت بسبب أعمالهم الخاطئة،
قبل أن يتطهروا في نار التطهير والتنقية .

وأخر مرة تظهر فيها رمزية اللون في مدراس هي في وصف اعلام أو روايات
القبائل الاسرائيلية الثنتي عشرة . وأن لم يذكر على وجه التحديد في التوراة
نفسها . ويصفها ال اثر الرب بالتفصيل ، مصحوبة بالأحجار النفيسة التي يبلغ
عدها اثني عشر حجرا ، وهي الموجودة على صدر الكاهن الاعظم ، حيث نقش
اسماء القبائل (كما يقول الخروج x ٢٨ : ١٧ وما بعدها) .

وتسرد الالوان الاساسية مع الصور التي تظهر في كل راية ، كما يذكر ماينتج
عن مزجها أو الجمع بينها : وهي الاحمر والاخضر والاسود والابيض والازرق
الصافي .

ان هذه الالوان التي يرمز كل منها الى قبيلة من القبائل الاسرائيلية الثنتي
عشرة قد زينت زجاج نوافذ المعبد اليهودي في القدس ، وقد صممها مارك تشاغل
المشهور . واليك هذا النص (الذي يذكر اسم حجر كل قبيلة واللون المناسب
لرايتها) : ان العقيق كان الجوهرة النفيس الذي لام رويض ، ورايتها كانت حمراء،
وقد حملت صورة تفاح الجن (الماندارك) (التكوين : ٣٠ - ١٤) . أما سيمون فقد
رمز اليه بالياقوت الاصفر ، وقد كانت رايته صفراء ، وعليها مدينة «شيم» .
اما ليفي فقد كان حجره النفيس «الزهر» ، وكانت رايته ذات ألوان ثلاثة : ابيض
واسود واحمر . أما الأوريم والتميم (الصورة الملونة على الصدر للكاشفة
الكهنوتية) فانها توجد بحيث يتوافق الياقوت الحجري (حجره النفيس) مع جوده
ورايته لازوردية زرقاء وعليها اسد (٤٩ : ٩ التكوين) ويرمز الى اسائر Issacher
بالياقوت الأزرق ، ولون رايته اسود فحمي ، ويظهر فيه الشمس والقمر
(١٢ : ٣٢ كرونكلز) .

اما زبولون فيمثلها اللؤلؤ ، ورايتها بيضاء ، وعليها سفينة (لأن القبيلة
عاشت على شاطئ البحر ، ومارست الملاحة) (تكوين ٤٩ : ١٣) . أما العقيق
الازرق فرمز «الغان» ، ورايتها عليها ثعبان (تكوين : ٤٩ : ١٧) . أما «جاد» فلها
الياقوتة بشبه ، ولون رايته مزيج من الاسود والابيض ، وعليها معسكر جنود
(تكوين ٤٩ : ١٩) .

ويتطابق حجر «الجمشت مع فقتالي» ، ورايتها لون حمرة الورد وعليها اثني الوعل
(تكوين ٢٩ : ٢١) . أما أشير فشعارها الكريسوليت ، وعلى رايته شجرة زيتون ،
ولونها يشبه اللؤلؤ الذي تتزين به النساء (تكوين ٤٩ : ٢٠) . أما يوسف فيمثلها
شهم (بضم) ففتح الخرز ، ورايته كانت سوداء داكنة ، ولولدها يبدوان عليها في زي
مصريين . ويشير حجر «الشب» (أو اليبس بفتحين في كل) ، باعتباره حجرا
نفيسا ، الى بنيامين ، ورايته ضمت كل الالوان التي سبق ذكرها ، وعليها صورة
ذئب (تكوين ٤٩ : ٢٧) .

وبعد ان فحصنا هذه النصوص التي تؤكد أهمية الألوان في الكتاب المقدس وفي الادب الربى فان من المناسب ان نشير الى نص من كتاب «دلالة الحائرين» لموسى ابن ميمون : حيث ترد رمزية اللون بصورة هامشية او ثانوية ، وعلى سبيل المثال عندما يقول ابن جابرول : «حتى النفس لديها ألوان روحية مجردة ، يمكن ان ترى عندما تطرف اجفان العين » . ويقدم ابن ميمون شرحا مطولا بغض الشئ للنص المقتبس الخاص برؤية القدماء من بنى اسرائيل (فروح ٢٤ : ١٠) . ولا يبدو ابن ميمون معنيا بتجنب ابراز السمة العضوية او الحسية في هذا السياق فحسب - ومن ثم ايضا صورة تجلوا الله ، بل هو يحاول ان يؤول هذه الرؤية بانها مثل فقط يشير الى المادة الاصلية «الهيولى» ، فهو يشرح الجملة : «لقد راوا اله اسرائيل . ونحت قدميه كما لو كانت منصبة - او طوار - من البياض الازرق» كأنها تعنى «البياض الخاص بالبياض» ، ولكي يزيل اثر وجود التجسيم او التشبيه بقدر الامكان فانه يستشهد لتأييد الترجمة الارامية القديمة - وقد ترجم أوكلوس عبارة «تحت قدميه» بحيث يرجع الضمير الى العرش لا الى الله ، اى تحت قدم العرش الذي منه ظهر نور السكينة . وهو في حد ذاته نور مخلوق ، فيه يتجلى مجد الله وجلاله كبريق من النور . وفي هذا السياق الخاص هنا لانجد حاجة الى الحديث عن تأويل هذا العرش المجيد الذي يظله ابن ميمون بالتفصيل عند شرحه لمركبة حزقيل ، اى رؤية (المركبة الالهية) (جزء ٣ فصل ٢) .

وما بهما هنا هو مايقوله ابن ميمون من بياض البياض عند سفح العرش او قدم هذا العرش ، يقول : ماراوه - كما يفهم - هو الجوهر الحقيقى للمادة الاصلية التي كان الله - جل جلاله - علة لها .

دعنا الآن نتأمل العبارة الكتابية المقدسة «شئ ما يشبه او يماثل نور البياض» . فلو قصدوا الى تأكيد اللون وحده لكان يكفيهم ان يقولوا : «مثل نور البياض» . ان عبارة «شئ ما يشبه» قد اضيفت ، لانه كما كان يقال : ان المادة وكل ماهو مادي سلبى بالطبيعة ، ويقبل مع ذلك ان يصبح ايجابيا بصفة عارضة طارئة . اما الصورة (فى مقابل الهيولى الارسطية) فانها بطبيعتها ايجابية نشيطة ، وقد تصير سلبية بالعرض كما هو واضح من طبيعيات ارسطو . ولهذا استعملت الكتب المقدسة عبارة «شئ ما يشبه» مشيرة الى المادة الاصلية (الهيولى) بقدر ماهى مخاوفة له سبحانه . اما فيما يتعلق بعبارة «بياض البياض» فانها تعنى الشفافية لا بياض اللون (وفى هذا النص يفهم ابن ميمون كلمة سفير بياض بمعنى كريستال) . وهو يستعمل المعنى العربى للكلمة . ان بياض الكريستال لا ياتى من لونه بل من شفافيته . والشفافية - على اية حال - ليس لها لون كما يتضح من علم الطبيعة ، فلو كان ملونا لما أمكن ان يقبل او يتلقى كل الالوان لينقلها ويجعلها محسوسة مرئية . ويمكن ان يقال بكل دقة : انه لكون الشفافية عديمة اللون فهى تقبل سائر الالوان كلها . والجسم الشفاف يشبه المادة الاولى ، لانه

بطبيعته فاقد للصورة ، وهو لذلك قادر على قبول الصور ، واحدة تلو الأخرى ..

ويمكن أن نستنتج إذن من ذلك أنه بالنسبة لقدماء إسرائيل كان موضوع تخيلهم (أو تصورهم) هو المادة الأصلية (الهولى) فى علاقتها بالله ، بقدر ماهى بين (الاشياء المخلوقة ، وهى لذلك بالضرورة معرضة للكون والفساد ، والله (جل) هو خالقها .

وبالرغم من أن رمزية اللون القبالية نشأت ونمت من خلال الدوافع الكتابية والربية فإن هناك حالات معينة تستحق العرض والاستشهاد هنا . ان هذه الرمزية رأت فى مبدأ « المخلوق » نبضات الحياة المستكنة فى الألوهية . وبهذه الطريقة أرست قواعد التأمل الإشرافى فى الأحداث والأطوار والمراحل التى تعين على إيضاح حياة هذه الألوهية ، وقد شمل التأمل بلا شك أيضا المناطق والموانب الطبيعية لحلقه . ولقد كانت تلك الموانب الأخيرة بحق هى الميدان الذى استمد منه القباليون الرموز التى بواسطتها أمكن أن توصف المجرىات بلغة الرمز وضرب المثل .

وهناك شىء واحد له دور حاسم فى هذا المضمار ، فعل النقيض من الأساس العقلى للفلسفة اليهودية فى القرون الوسطى - هذه الفلسفة التى أكدت تنزيه الله وعلوه ، وعدم مائلته للحوادث - على النقيض من ذلك نجد أن التصوف (القبالي) قد اكتشف فى الذات الإلهية جانباً يتجلى فيه من خلال الرمز ، كما يظهر عند التأمل فى صورة الفيض أو التجلى ذى الدرجات والمراحل العشر (كما هو معلوم من نظرية الصدور أو العقول الأفلوطينية) .

ان هذا التأمل شمل مراعاة قدرة هذه الحياة الإلهية التى تعمل باستمرار فى المخلوق ولا تنقطع عنه قيد لحظة ، وهذا هو نطاق الأفلاك التى تنتمى فى ذاتها ووجودها الى الإله . ولكنها تخلق أو تبدع حياتها السرية الخاصة ، وهى فى الوقت نفسه تتضمن القوانين وأوجه الانسجام والتناسق التى تتكرر فى الكون ، محققة توازنه وانسجام أيقاعاته . ولذا كان من الطبيعى أن يكون للألوان دور هام فى وصف تطورات ونظم سير الأفلاك .

لقد دخلت الألوان فى النظام الرمزى القبالي ، وقدر له أن يتطور فى قوة وتأثير بالغين فى القرن الثالث عشر ، وقبل أن ناقش تحليل رمزية اللون فى الكتابات القبالية أود أن أذكر فى إيجاز بناء عالم الأفلاك أو القوى الأولية كما تظهر فى الكتابات الكلاسيكية للقبالة الإسبانية .

ويجب أن يفهم أن هذه الطاقة الأولية ليست تصورا عقليا محضاً ، ولكنها ثمرة التأمل والحس الذى اقترن بأفكار قديمة تطورت نتيجة التأويل ، ولهذا نجد فيها

حينما من الانسياب والغوص ، ويمكن أن يزول هذا الغوص بطريقة أفضل من خلال التصورات الاشراقية التي يمكن أن تستوعب بسهولة ، باعتبارها صورة ، أكثر من اعتبارها حقيقة تصورات .

هذه القوة أو الطاقة الأولية يمكن فهمها من جوانب ونواح مختلفة ، ولهذا نجد ان الدوافع المختلفة - بل المتناقضة أحيانا - تظهر في أوصاف هذه الطاقة . وهناك على كل حال بنية أساسية في هذا التصور .

فالله - جل جلاله - في تعاليه وتنزهه وفي وجوده المكنون عن الافهام لايمكن أن يظهر على حقيقته ، كما لايمكن أن يفهم عن طريقة المثال والصورة . الله بهذه الصفة يطلق عليه القبايون أن - سوف En-Sof (أى ذلك) أو « اللامتناهى » . أن هذا المصطلح الفني - اللامتناهى « الألامحدود » - قد استعمله القبايون ليشيروا به إلى ما لا يمكن تسميته أو تحديده من الله جل جلاله .

من الله سبحانه فاضت العقول العشرة السيفروت التي ليست هي الصفات الأساسية لله في علاقته بخلقه ، ولكنها قواه الفعالة ، وموضع النور الالهى . انها تضم القوى الابداعية التي تنبع منه لتعمل في الحق . وبعبارة أخرى انها المعنية المخصصة المحددة الخامسة : الله الحى يخرج من سريره وخفائه وجوده ليتجلى ويظهر ذاتيه (وقدرته) .

ان العقول العشرة ليست مخلوقة لله ، انها التنوع والاختلاف الذى تشتمل عليه الوحدة الدينامية لحياته سبحانه . انها مؤلفة من ثلاث مجموعات ثلاثية ، ومن قوة واحدة شاملة . انها الى جانب ذلك تشكل الانسان الأول الذى على صورته خلق الانسان ، كما تشكل شجرة الكون بأرضها وجنورها وجذعها وفروعها ، كما تضم الكلمات الأولى للخلق ، أو الكلمات العشر للخلق .

أما الثلاثية الأولى فهي سيفروت كيتز : التاج الأعلى ، والحكمة ، والبصر . وهذه العقول الثلاثة العليا هي الخطوات الأولى التي خطاها اللامحدود (الاله) خارج ذاته الى الخلق . وهي مازال مثال الدهشة والعجب ، إذ لم ينسب اليها أى يوم من أيام الخلق الأولى ، على حين أن السبعة الأخرى تذكر في الواقع الاسبوعى الابداعى . للتكوين والخلق ، (السيفروت لخلق العالم) .

أما الثلاثية الثانية فتتنمى اليها مشيئة اللطف والفضل ، والحزم أو فصل . القضاء ، وأخيرا : التوازن بين هذه الأقطار في صفة « الرحمة » ، وهي تنخرط في سلك الصفات الالهية التى يكثر ورودها في التراث التلمودى وعند فيلون .

أما الثلاثية الثالثة فتجد فيها تطورا اتحاديا مقارنا للسابق : فالمكون الأوسط (نيتساك) : البقاء والجلال يتحدان في الصفة التاسعة ، وتسمى أيضا في علاقاتها بكل من الاخلاق والرموز الكونية - العدل ، الفاعل المطلق ، وهي في الوقت نفسه القوة المولدة في هذا العالم . أما العاشرة فهي الملكوت - مملكة الله - وتشمل كل ما سبق

ذكره من قوي ، وليس لديها قوة فعالة لذاتها ، بل انها تمثل بث الوحدة في كل الآخر ، وهي - على هذا النحو - انتقال الى عالم الخلق ، وتمثل خصوصاً في رموز « الأنثى » . انها « الحضرة » ، أى الحضرة الالهية وتدلها وقربها في كل مواضع خلقه . ويشار اليها بالمبارة القديمة « سكيئة » ، وهي مشتقة من التراث التلمودى ، وتعتبر هذه الصفات لدى القباليين ممثلة لعالم مستقل في حد ذاته ، متميز متحد تقديم دائب التطور .

والى جانب هذا العرض الموجز لبناء وتسلسل العقول ، الذى يمكن أن يرى في ضوء روي كما سبق ذكره ، يبقى واضحاً ، وبخاصة عند بدء التطور القبالي في أسبانيا . أن هناك أوصافاً تتجاهل كلية مثل هذا البناء ، بل تتناول بالتفصيل صدور الكثرة من الأنوار العقلية ، ومن الصعب بمكان جعل هذه الأنوار العقلية متطابقة تماماً مع النظام البنائي السابق . ومما لاشك فيه أن تأثير تصوف الأفلاطونية المخصصة يبدو بوضوح في عدد من مؤلفات هذا النوع ، وعلى سبيل المثال كتاب في مطلع القرن الثالث عشر ، وفيه يوصف الله (سبحانه) بأنه الواحد الذى يوحد في ذاته كل قواه . كما يتوحد لهيب النار بكل ألوانه . وتفيض قواه من خلال وحدته ، كما يظهر نور العين من سوادها . وهذا يذكرنا بفكرة « جالني » ، هذه الفكرة التى كانت شائعة في العصور الوسطى ، وهي أن الضوء ينفذ خارجاً من العقل عبر العين .

المصدر للمعرفة المتأخرة والحارقة متضمنة في « السفرا » الأولى ، وتنتشر منها كالمصدر للهيئ « كوكالهب للمصدر » . هذا المصدر الذى يصعد متسامياً الى النور اللانهائى الذى لا يفترق عنه ، والذي احتجب في فضل من عمام الحفاء .

وفي مؤلف من هذه الفترة نفسها ، وهو « مصدر الحكمة » ، نجد مذكوراً أن مصدر الحكمة جاء من التأثير الأصلى ، وهذا يتطابق مع وصف آخر للسفرا الأولى . وتنتشر من مصدرين : واحد للظلام وآخر للنور ، ثم تفيض متنزلة ، ومظهرة ألواناً متعددة ، ولكن تفصيلات هذه الألوان غير واضحة .

أما الألوان الخاصة بهذين المصدرين (اللذين ربما كانا رمزاً لقدرة الله ورحمته) فقد كانت في الأصل الأحمر والأبيض ، ولكن تميزت مؤخرًا في خمسة ألوان ، ومنذ ذلك الحين تطورت الى عرض لايتناهى من الألوان . والعجيب أن مصدر الظلمة لا ينظر اليه في غموض متجانس - كما يتوقع المرء - بل ينظر اليها كخليط أو مزيج من ألوان : الأخضر والأزرق والأبيض .

وفي فقرة أخرى يشار اليه على أنه « النور الذى أصبح معتما » للغاية حتى انه لا يشرق ولا ينكشف !!! (والمراد الغموض) .

ان الأنوار العشرة التى تنبثق من المصدر الأصلى ليست ألواناً ولكن لها صفات نورانية أخرى مثل « رائحة » ، « مختبى » ، واضح ، متلاهي ، لامع مشع ، مشرق ، الخ .

أما الظلام - ويسمى هنا أحيانا « الظلمة » - فإنه تمام الضياء أو النور وقوته بحيث يسمى العين . إن هذا النور يسمى « ظلمة » ، لا لأنه مظلم حقيقة ، بل لأنه ليس لكائن من كان - سواء كان ملكا أو نبيا - أن يصمد له أو يدركه تماما .

وهذا الوصف القبالي للظلام يوازي تماما وصفهم للاشيئية ، بأنه يسمى كذلك لأنه وراء الحدود التي تصل إليها معرفة كل الحقائق (ومنه عدم وصف الله بأنه شيء) . وفي الحق إن هذه اللاشيئية المحسوبة للالوهية هي في الواقع - كما يشرح القباليون في نهاية القرن الثالث عشر - لانهائية أكثر تحققا من كل حقيقة أخرى .

واننا لنرى أن رمزية « انور » المشارة في هذا الشرح إنما تستمد من الجمل الأول في الزهر ، مما يقدم تفسيراً صوفياً لأول كلمة في الكتاب المقدس (يريث) ميلاد نقطة الأصل كما تصورها الزهر رمزا للحكمة الإلهية ، وقد كتبت في عهد سليمان بالأرامية ووصفت بصورة متمسكة بالخيالة .

« في البدء ، عندما ابتدأت إرادة الملك أن تفعل ، أبرز نفسه خارج المنطقة السماوية (الاثير المحيط) ، فاندلع لهب قاتم من أعماق السرايا الخاص باللامتناهي . كالضباب الذي انبثق من اللازمين واللامتحد ، ثم أحاط بالسحاب الهباء الروحي الذي ليس بأبيض ولا بأسود ولا بأحمر ولا بأخضر ، بل هو خال من كل الألوان ، وعندما اتخذ هذا اللهب شكلا وانبساطا انتشر على هيئة ألوان براقية . وعند أعماق مركز هذا اللهب يرتفع المصدر الذي فيه تصب الألوان نازلة مخبوءة في أعماق سر اللامتناهي .

لقد تفجر هذا المصدر متخللا ، ولكنه لم يتخلل الاثير المحيط ، وأصبح لايتعرف عليه مطلقا حتى تضيء قوة الانفجار أخفى نقطة في الأعماق . ووراء هذه النقطة لامطمع لمعرفة شيء ، ولهذا تسمى « البدء » أو كلمة في الخلق .

وعن طريق رمزية الألوان أو النور يعرض مؤلف الزهر الأحداث في داخل السفر العاليا ، أنه تمثل الأحداث ، ويشار إليها فيما يسمى بالهباء السماوي أو الاثير الأول .

وفي نصوص قبالية كثيرة من القرن الثالث عشر يسمى هذا اللهب المظلم بالعبرية ما يفيد معنى « الانسحاب » أو الاختفاء التام ، وفي وصف مبكر للغاية نجد أن الأفلاك أو الصفات العشر يشار إليها على النحو التالي :

في الأولى تحمل كل التعريفات والتمييزات ، وتشبه بالمرأة التي لا لون لها ولا صورة ، ولكنها تعكس كل أنواع الألوان والصور .

والتشبيه بالمرأة يحمل على التفكير في تشبيهات أو مقارنات أخرى يمكن استعمالها في الهيولى - المادة الأصلية - التي ليست لها صورة ، وهي مع ذلك تحمل وتظهر كل الصور . وهكذا الأمر في العالم الذي لا لون له يوجد النور المخبوء كنوع من الهيولى لكل العوالم المستمدة منه وحيث يضع القباليون تمييزا واضحا بين اللامتناهي وكل من العوالم الأخرى بما فيها السفرا العاليا فإنه يصبح من الواضح أن الالوهية في

تساميها وراء كل رمز أو كناية ، ولذا فليس هناك محل للنور أو اللون فيه كما يذكر الزهر ذلك صراحة ، بل هي بكل بساطة بلا صورة ، ولا يمكن البحث أو تصور خلق إن يصل إليها غير أنهن هذا الذي هو أجنبي ما يكون وأغرض عن العقل والنظر يبتدئ تنزل الألوهية (في مستوى السيفورة) فتشرق بنور دقيق لا يكاد يتعرف عليه كأنه رأس أبرة في منتهى الدقة ، ومنها يقبض النور من الفكر الأولى الذي يمد بنماذج كل الحروف .

إن رمزية النور التي فيها تبدع الألوهية الحية تبدأ بهذا الفعل أول ثلاثة تقوم مقام الثوب الذي يحجب اللا متناهي ، ومن التادر للفاية - خصوصا في المرحلة المتأخرة للزهر - أن توصف السفرا الأولى كأنها سوداء بالنسبة للامتناهي ، ويراد بها هنا أصل الأصول - أن هذا يوحي بأن استعارة اللون الأسود هو بالنسبة لكمال النور اللاتناهي السبب الأولى الأعظم . وقد كانت هناك طرق ممكنة كثيرة لتطوير أصل رمزية اللون .

ويجد الباحث إشارة واضحة إلى أزريل في الزهر وفي موسوعة موسى كروفيرو الذي خصص فصلا كاملا في موسوعته القبالية لهذه الرمزية المتعلقة باللون . ففي تعليق أزريل على السيفورت العشرة يشير إلى الأول منها على أنه النور المخبوء كما ذكر سابقا ، النور الذي خلا من كل الألوان تماما .

أما الثانية وهي الحكومة فتشمل كل الألوان من غير أن يكون لها لون مخصوص . ومن الناحية الأخرى يستعرض المؤلف قدرته على الثورية مستخدما بعض الكلمات العبرية ، مثل تلك التي يربط فيها بين الأزرق القائم من الناحية الاستباقية بكلمة **Takhlith** أي المزج والتخليط ، لتعني أصل كل الألوان ، أما كروفيرو فيعتبر هذا التعريف منطبقا على شفاقية الياقوت ، السفر الذي يعتبره ابن ميمون - كما رأينا - أساس كل الألوان .

ويرى كروفيرو أن اللون الأزرق الصافي ينتمي حقيقة بطريقة أولية بالسفرا الأدون التي تشمل الأخرى ، وتطابق الثالثة عند أزريل (الواقع عند كثيرين من القباليين) اللون الأخضر ، وهذا يرجع في الماضي إلى النص التلمودي الذي لم يشرح شرحا مرضيا على الإطلاق .

أما الخلاه (توهو) فيشار إليه في سفر التكوين (١ : ٢) ، كشريط أخضر يحيط بالأرض . وبناء على التأويل الصوفي لعملية الخلق والتكوين فإن الخلاه (توهو) والبناء **Binech** ليسا سوى شيء غير الحكمة والقوة ومنهما انبثقت كل القوى الأخرى وكل الحقائق لأول مرة من العالم الروحي (كما انبثقت من العماء والاضطراب في قصة الخلق المشهورة) .

ويميز « كروفيرو » بين ثلاث زوايا يمكن أن ينظر منها إلى السفرا العليا . فبالنسبة لمصدرها في الألوهية يمكن وصفها بالسود ، وبالنسبة لذاتها لا لون لها وبالنسبة لظهورها وتجليها في الأدنى فانها تمثل أعلى درجة في البياض .

وهذه الرمزية الأخيرة ترجع في المقام إلى الأوصاف التشبيهية الجريئة التي

وردت في الزهر ، تلك الأوصاف التي تقصد الى أسمى صورة للألوهية المنجلية الكاشفة عن ذاتها ، فتذكر أنها يضاء الرأس ، بناء على مشاهدة أو كشف دانيال .

ان هذا التطابق بين اللون الأبيض والسفرا العليا يمكن أن يفسر أيضا في ضوء التصور الأرسطي الذي كان معروفا جيدا ، هذا التصور الذي يذهب الى أن اللون الأبيض يتضمن كل الألوان في العمل . ويقول جيكانلا أيضا : « ان أصل الألوان كلها هو الأبيض ، ونهايتها الأسود . ويستمد كرودفرو من مصدر غير معروف رمزية الحكمة التي تحتوى على الألوان السبعة للمساء ، كما وصفها علماء الفسيولوجيا في القرون الوسطى . وقد اعتبر هذا في موضع خاص الرمز الصحيح لهذه السفرا .

أما « بناء Binah » فإنه لم يرمز اليها فقط بالأحضر الباهت بل رمز اليها أيضا بصفار البيض ، والأبيض المحمر (المشرب بحمرة) ، وقد يفري هذا بالظن بأن هنا تطورا لفكرة الأخضر والأحمر باعتبارهما لونين متكاملين . والواقع أن المرء لا يجد على أية حال - رمزية منسقة ثابتة للقوى الثلاث الأولى Sefiroth في الجزء الأساسي للزهر ، بصرف النظر عما سبق ذكره من دور التجسيم الخطير الذي لعبه اللون في وصف « الرأس » بالبياض ووصف أجزائه التشريحية المختلفة .

ان الزهر يركز على الرمزية في الثلاث الثابتة ، الثلاث الوسيطة . ويضاف اليها رمزية اللون بالنسبة للقوة الأخيرة التي هي « العدل » كما تطورت في ثراء غريص ، في حين لا تكاد تلعب رمزية الألوان أى دور في الثلاثية والثالثة والأخيرة .

ويتفق كل القباليين تقريبا على القول بأن لطف الله وجبروته Grace and Severity يرمز اليهما بالأبيض والأحمر على الترتيب . ان تركيبيهما - اذا أدركا في ضوء الرحمة - قد مثل بالمزج بين هذين اللونين ، وأحيانا يرمز اليهما بالأرجواني ، ولكن فوق ذلك يرمز اليهما بالأخضر . وهذا يتفق مع كل الاتجاهات التصويرية التي تمثل ما يسمى بشجرة السيفروت (شجرة الكون) حيث لا يلاحظ وجود تخالف أو تباین قط . وهنا ينبغي أن نتحدث عن استثناء وحيد واضح وهام بالنسبة لهذه الرمزية . ان هذه الألوان تظهر في أقدم النصوص القبالية المعروفة Sefer Bahir (العقل باهر) ، فقد ورد في الإشارة الى آية في اصحاح ٥٥ : ١ حيث توجد مسألة تتعلق بالخمر واللبن ، هذا القول : « وماذا يعمل كل منهما مع الآخر ؟ وهذا يعنى أن الخمر رمز للخوف أو الجبروت ، وأن اللبن رمز للحب أو اللطف والفضل : فلماذا ذكرت الخمر أولا ؟ لأنها أقرب إلينا (يعنى ترتيبها في عالم السيفروت) . أقلت : الخمر واللبن ؟

اننى أفهم من هذا (علاوة على ما سبق) لوني الخمر و اللبن (الأحمر والأبيض) وهذا يتفق أيضا مع رمزية « النضة » (ابيض) والذهب (أحمر) اللذين ينسبهما باهر Bahir لهاتين القوتين الفلكيتين .

ويرى كرودفرو أن صفة الفضل أو اللطف تكون في بعض الأحيان بيضاء ، وفي بعضها الآخر بيضاء مشوبة بروقة بقدر ما ينتشر هذا اللطف خارج الحكمة أما الحكمة نفسها فتصور على أنها زرقاء . وهو يضيف هنا أن النضة الطبيعية ليست بيضاء نياضا

نقيا قبل أن يتناولها الصائغون . وهذا المصطلح المستعمل هنا يمكن استعماله بمعناه الدقيق بالنسبة للكيميائيين ، فالصائغون يحولونها الى بيضاء نقية بالإنبهار . وحتى القسوة أو الجبروت الخشن يمكن أن يرى في ظلال متنوعة من الأحمر .

والأحمر القاني الذي يكاد يصير أزرق أو أسود يشير الى شدة القضاء أو الحكم أو الانتقام ، على حين أنه اذا كانت أعماله أخف فإن الأحمر المصفر أو المخفف يحل محله ، وإخيرا فإن من الضروري الحديث عن أنماط السبك المختلفة للذهب التي تصل الى سبعة أنواع كما ينص التراث التلمودي ، ان السؤال الذي يطرا هنا هو : لماذا يعتبر الذهب (وهو أنفس معدن في عالمنا) في مستوى أدون من الفضة التي تمثل اللطف والفضل .

ويجيب زهر عن هذا السؤال بتأمل عميق يحمل وراءه فيما يبدو تصورا صوفيا لتحويل الكيميائيين المعادن الى ذهب خالص .

ان الذهب الصوفي الخالص هنا يعتبر أعلى من الفضة ، لأنه ينتمي الى فلك بنام Binah الذي هو في الحقيقة الخوف المطلق من الله .

« وهذا هو الذهب الذي يلمع ، ويأخذ بريقه الأبصار ، ولذا فاذا تجل في العالم فمن خاله أو خياه في أعماق فانه يظهر على هيئة جدول من كل أنواع الذهب الأخرى .

انه ينتمي الى فلك الشدة أو الجبروت العنيف فقط عندما يتغير الى الأزرق أو الأسود أو الأحمر (أى بعد انتقاله من أعلى نقطة أو قمة وان لم يتسم بالتحديد) .

ان الذهب الحقيقي يرتبط بالتمتع ، ويجد مكانه في الباطن حيث تنشأ البهجة والفرح من الخوف المطلق من الله .

وتكون الفضة تحت هذا ، بناء على سر الذراع اليمنى (صنعة الفضل واللطف والاحسان) ، لأن أعلى رأس صوفية هي من الذهب كما يذكر في دانيال ٢ : ٣٨ « أنتم رأس الذهب ، ولكن عندما تصبح الفضة كاملة تامة ، عندئذ يتضمنها الذهب ، وبهذه الطريقة فان الفضة تصبح ذهبا ، ويصبح مركزا كاملا تاما .

وينشأ النحاس أيضا عن الذهب الذي تنحدر قيمته ، وهذا هو اليد اليسرى في الكشف الذي وقع لدانيال .

« والمعدن الأيسر أزرق ، واليمين أرجواني أحمر ، وهذا يتضمن أيضا في الأيسر » . ان الذهب الصوفي الاعلى هو سر مخبوء ، ولهذا يسمى في الكتاب المقدس (الملوك ٦ : ٢٠) « الذهب المخبوء » الذي لا تستطيع عين أرضية رؤيته ، في حين تستطيع أن ترى الذهب الأقل أو الأدون .

ان كل أحمر أو أسود انما يشير الى صفة الجبروت العنيفة ، وكل أبيض يشير الى الرحمة ، كما قال القبالي اسحق بن يعقوب كوهين قبل عصر الزهر بقليل .

ويشير الزهر في الوصف الصوفي لأحداث يوم الفداء الى أنه عندما وقف الكاهن الأعظم أمام قدس الأقداس لينال العفو والمغفرة لذنوب إسرائيل وجد نفسه متصلا بالعالم الخارجي بواسطة سلك ذهبي اللون ، فاذا أصبح السلك أبيض فان ذلك يكون إشارة على أن دعاء القسيس وصلاته قد قبلت ، واذا لم يتغير الى البياض كان ذلك إشارة الى أن القسيس نفسه مذنب . ولم تقبل صلاته ودعاؤه .

ان من المناصب هنا أن نورد وصفا لكاشفة النور تعتبر فريدة في بابها ، وقد ذكر في الصف بالزهر ، وهو للربي كريسجاكا - أحد رواة الزهر ، الذي يتحدث عن الرحمة الالهية أثناء وصفه للصور والهيئات ، فهو يشير الى آية في ترنيمة سليمان ٧ : ١١ « أنا ملك لمحبوبي ، ورغبته لأجل » . وهو يفهمها على النحو التالي : ان العلاقة بالله - من خلال التأمل العميق - تنبع حقيقة من الرغبة فيه « كنت غارقا في التأمل فرأيت شعاعا باهرا من النور الأعلى الذي انتشرت روعته وانبثت حتى صارت ثلاثئة وخمسا وعشرين دائرة . وكان هناك شيء ممتص في هذا النور ، مثلما يستحم الانسان في جدول عميق ، تأتي مياهه من مناطق أعلى . وتفيض في كل اتجاه .

وفي انضمار بهذا النور الدائل يقفز الى شاطئ هذا البحر العميق الذي منه تأتي خير الثمرات وأحمد العواقب .

سالت عن هذه الرؤيا (أو هذا الكشف) ، فقبل لي : « لقد رأيت غفران الذنوب » .

ان الظلام الذي يضر في هذه الروعة والجمال لكي يسمو الى بحر النور الأساسي هو الظلام الذي يمثل حدة حكم الله وقدره ، ولكن هذه الحدة تذوب في لطف حب الله ، ويبدو ذلك في غفران الذنوب .

ان تركيب هاتين القوتين يظهر اما كمزيج من الأحمر والأبيض ، وأما كالأخضر فقط . وفي العبرية قد يعني هذا أيضا اللون الأصفر كما أشار كردوفرو . وعلى أية حال فان رمزية الأزرق والارجواني - اللذين فيها تتحد الألوان الثلاثة : الأبيض والأحمر والأخضر - ماثلة هنا أيضا .

ونتيجة لرمزية اللون الأبيض ، وينسب على العادة التي شاعت في القرن السادس عشر تحت تأثير الحركة الصفيديّة الدنيّة ، اتجه القباليون الى لبس الثياب البيض يوم السبت (اليوم السابع) ، وقد اشير الى هذه العادة مرات عديدة في مؤلفات هؤلاء الصوفية .

ومن الغريب حقا أن لا ينسب ذلك الى الفلك العقل كسند Khessed حيث يتصور البيضاء باعتباره « رحمة الله » ، اذ هو مرتبط بمادة « ثنا يهوذا من الاي » الذي اعتاد أن يظهر لحواريين في ثياب تشبه ثياب ملك ، من ملائكة الله . وبالمثل فان الثياب النورانية البيضاء ، الملائكية يشار اليها هنا أيضا كما ورد في « أدب الملائكة » .

وينسب اسناد هذه السنة الى اسحق لورياس الذي منحها أساسا صوفيا ، فأصبحت لذلك محبوبة في أوروبا وفي البلدان الإسلامية في منتصف القرن السابع عشر . اما التوصية بلبس الثياب البيض يوم السبت فقد أدخلت في نص الزهر خطأ . ويروي معاصر لمسياء ١٦٦٥ - ١٦٦٦ م عن مصدر لايعول عليه أنه لبس حريرا أبيض (أطلس) خلال أدائه لمواظد سليمان ، وبعد ذلك مباشرة توثقت هذه العادة ، ومرت من الموائر القبالية الى « الهاسيديم Hassidim » الذين لبس قوادهم الثياب البيض .

إسهام السينما الإفريقية الزنجية وتأثيرها



د. محمد ج. حسن

السينما الإفريقية الزنجية سينما حديثة العهد ، قليلة الإنتاج ، ضعيفة الإمكانيات ، ولكنها تعبر عن طبيعة القارة الإفريقية وسكانها ، وظروفها السياسية ، وثقافتها ، ويتبين من تعطيل هذه السينما أنها من نوع طريف يختلف من نواح عديدة عن السينما الأوروبية والأمريكية التي تطورت كثيرا وارتقت منذ بداياتها في مستهل هذا القرن ، واستغلت ضروب التقدم في العلوم والتكنولوجيا ، وعالجت شتى الأنماط الدرامية ، وأرست الكثير من القواعد الفنية والتقنية .

والفأل تحليل للسينما الإفريقية الزنجية في كل نواحيها وخصائصها وأهدافها . فالؤلفون والمخرجون من طبقة المفكرين المتملمين في أوروبا أو أمريكا ، ولكنهم يعالجون الفيلم بروح جديدة غير متأثرين بالأراء الفنية المستقرة في العالم الغربي ، ويعتبرون أنفسهم مربين لشعوبهم من خلال السينما .

والسينما الإفريقية بها ثغرات ، وترفض أمورا تتلخص في ثلاثة أشياء رئيسية : عبادة الشخصية ، وعنف المشاعر ، وأفانين الكاميرا . فالسينمائيون يتجنبون الطابع

الكاتب: هالك بينيه

ولد عام ١٩١٦ ، دكتوراه في القانون ، إخصائي في العلوم الشرقية ، مدير اداوى لفرنسا فيما وراء البحار ١٩٤٥ - ١٩٥٤ ، مدير أبحاث ، مؤلفاته الرئيسية التي صغرعت : « الميزانيات الأسرية لزراع الكاكاو بالكيمرون » ، ١٩٥٦ ، « المجموعة المسماة باهوان » ١٩٥٨ (بالتعاون مع ب. الكسندر) ، « بحث في أفريقية » ١٩٦٥ ، « الميكولوجيا الاقتصادية الأفريقية » ١٩٧٠ ، « مجتمعات الرقص عند الفانج في جابون » ١٩٦٢ « إلخ »

المترجم: أحمد رضا محمد رضا

ليسانسيه في الحقوق من جامعة باريس ، ودبلوم القانون العام من جامعة القاهرة ، مدير بالإدارة العامة للشؤون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا)

الشخصي ، ويرفضون النجومية ، ولا يبرزون الأبطال . وترفض السينما الأفريقية الانفصالات العاطفية ، والاثارة الجنسية ، وانعرايا ، والدراما السيكلوجية ، ولا تنبالي كثيرا بموضوعات المال والفرام والتار ، ونهتم بالموضوعات السياسية ، والهجرة بين القارات ، والهجرة الداخلية ، وأجرت هذه السينما اختيارا بين الأنواع الدرامية ، واستبعدت بذلك النوع الهزلي والملهة الموسيقية . كل هذه الاتجاهات والخصائص لها جذورها المتعمقة في طبائع الشعوب الأفريقية وتقاليدها ومعتقداتها ، ونظمتها الاجتماعية والأسرية .

وقلما يستخدم المخرجون الديكورات المصطنعة أو المبنية ، ويستعينون بالديكورات الطبيعية . الا أن الأفريقيين الزوج ليسوا بعامة مولعين بالطبيعة ، وعندهم أن الغابات يسكنها الجان ، وقلما تظهر الحيوانات المتوحشة في الأفلام منطلقة بحرية في الغابات . ومن العسير تصوير ما بداخل أكواخ الأقال لضيقتها ، أما البيوت الكبيرة التي يملكها الأثرياء فان ما بها من تحف وطرائف تدل على انتمائها الأفريقي .

والزمن في الفيلم الأفريقي زمن ثقافي مرتبط بالتقاليد ، وهو زمن دائري ، العالم فيه هو عالم الأرواح والأحلام .

وهكذا تقف السينما الأفريقية الحديثة المتواضعة لفن السينما العالمية انماطها والوانا طريقة لا تخضع للقوالب الكلاسية المعروفة ، وتكشف لنا عن بعض خصائص القارة الأفريقية ، ومعالها ، وثقافتها ، وملحات من مستقبلها .

أنتج المؤلفون الأفريقيون منذ عام ١٩٦٣ قرابة مئتي فيلم ، تمثل قدرا كبيرا من الوثائق التي تتيح لنا نظرة اجمالية في الموضوع . هذه الأفلام تعبر عن فكر حوالى مئة مؤلف ، ومن ثم تتيح لنا أن نجرى تحليلا لهذه الشخصيات . ولكن هل لنا أن نفترض انها تعبر عن أفريقية كلها ؟ لا يبدو ذلك محتملا . فمخرجو السينما وعمالهم ينتمون الى طبقات اجتماعية عالية ، تعلموا في المدارس ، واعتادوا الترحال من قارة الى أخرى ، وهم يمارسون نشاطات خاصة بالثقفين أو الحرقين الماهرين ، وبذلك فهم قريبون من مستوى الطبقة الحاكمة ، حتى ولو لم تكن مواردهم المالية في مستوى أمانهم . انهم ينتمون الى طبقة المفكرين . غير أننا نتوقع . بفضل القدرة التعليمية التي تمنح بها السينما ، انهم سوف يسهمون في تعليم الجماهير . وأفريقية التي تتجلى من خلال أفلامهم ليست هي أفريقية الحاضرة ، ولعلها هي أفريقية المستقبل .

والواقع أن السينما الأفريقية الحديثة المهذ لم تقل بعد كل ما عليها أن تقوله . ولكن من المحتمل أن تحليلا دقيقا يجري من خلال الانتاج الذي تجمع من قبل سوف يكشف عن الخطوط العريضة لاسهام طريف . والواقع أن كل ثقافة اذ تعبر عن نفسها بوساطة السينما فانها تثرى الفن السابع ، مع فوارق بسيطة ، وأساليب واتجاهات جديدة .

والتأمل في السينما الأفريقية مفيد من جهتين : فالسينما الأفريقية من جهة تكشف عن أفريقية ، وهي من جهة أخرى تحت على طرح بعض الآراء القائمة من قبل على بساط البحث . ورجال السينما الذين يحطون باهتمامنا يدالجون الفيلم بروح جديدة ، فلا تثقل عقولهم الآراء الثقافية المسبقة بقدر ما تثقل عقول الشعوب التي لها تقاليد سينمائية قديمة .

ويتجلى لنا في هذا الصدد ظاهرتان : فالطرائف الأفريقية الأصيلة اسهام ثمينة لا شك فيه ، الا أن الثغرات الموجودة في هذه الأفلام واعتناؤها عن بعض الزخارف أمور لها دلالتها .

١ - بحث تحليل

ثلاثة اشياء مرفوضة (في السينما الافريقية) : عبادة الشخصية ، والعنف في المشاعر ، وأفانين الكاميرا ، وربما أيضا مجموعة من القواعد المستقرة .

ومنذ البداية كان هاوي السينما الغربي يملق أهمية كبيرة على شخصية الممثل ، وكان قديس النجوم قديسا مفرطاً يثير الشغرية عمة من ساحات الفن السانغ ، ومن ١٩٢٠ الى ١٩٤٥ كانت مجلات السينما تصدر اسماعها بمقالات عن الممثلين ، وحديث

السينما حقو المسرح والأوبرا . وحل « النجم السينمائي في قلوب الجماهير محل ،
الديفا (١) » . ومنذ عام ١٩٥٠ أخذت أدوية السينما والنقاد يبرزون شخصية المؤلفين ،
فاستعادوا بذلك تقليدا إنسانيا وجامعيا . ومنذ عصر النهضة بنوع خاص أصبحت
الأعمال الفنية تحظى بتوقيع أصحابها ، وأصبح النحاتون والمهندسون المعماريون
معروفين ، شأنهم شأن الشعراء والموسيقيين .

وحتى اليوم لا تهتم السينما الأفريقية بالأمور الشخصية . فالإيديولوجيات
الشائعة ، من جهة ، تحت كل إنسان على أن يعلن أنه في خدمة شعبه ، وأن يقتنع بأن
يكون الناطق بلسان « الجماهير » أو أن غايته الوحيدة هي ترتيبها . والتقاليد الثقافية ،
من جهة أخرى ، ليست ملائمة للتعبير عن النزعة الفردية . والطفل يتعلم منذ نعومة
أظفاره أن يتكيف مع المجتمع الأبوى بدلا من أن يخضع لأبيه وأمه أو يعارضهما . أما
مصطلحات القرابة فانها ذات دلالة من حيث تصنيف الأقارب ، ذلك لأن الأخوة لأب
يختلطون كلهم تحت تسمية واحدة . ولعدم وجود شخصية أبوية قوية ذات نفوذ
نتائج في المواقف التي تتطلب سلطة ومناخسة . ويبدو أن الوضع « الأوديبى » قد
انتقل من نطاق السلالة الى نطاق الأخوة ، ولم يعد الخصم المزاحم هو الأب الذي
لا يعمل لوجوده حساب ، ولكنه الأخ أو الأخوة . وهم في رأى كاتب آخر « مزاحمون
ينبغي المساواة بهم من حيث الكرم والسخاء في العلاقات الاجتماعية . والتضامن القوى
يعوض عن المزاحمة . والمزاحمة هنا هي المساواة مع المزاحم ، لا التفوق عليه . » مثل
هذه الخلفية الثقافية لا تلائم أية نزعة فردية . ولا تصلح للتعبير عن مثل هذه النزعة .
من المنطقي إذن أن لا يحاول المخرج السينمائي أن يضع في أشرطته لمسة شخصية ،
وأن يحاول التخفيف من مثل هذه اللمسة اذا تبعت رغم كل شيء .

والفنانون الأفريقيون المبدعون في كل المجالات الفنية لا تختلف المبادئ التي
يرددونها في كل مناسبة . فالفن لا يجعلهم متحيزين ، و « الفن من أجل الفن »
يفضيه ، وكأنه إهانة لأشخاصهم ، وهم لا ينسبون لأنفسهم صفة المؤلف . وفي
مناسبة معرض « الفنون السنغالية الحديثة » صدر مقال يحتوى على فقرات ذات دلالة :
« الفن عمل وظيفي ، وليس تسلية أو زخرفا يضاف الى الموضوع . . العمل الفني من
صنع الجميع ، ومن أجل الجميع . . » . ونبدو الانتقادات القائمة على مزاج المؤلف
وآرائه الشخصية في مجال السينما مضايقة للمخرجين بعض الشيء .

ومع ذلك فهناك مؤلفون يحكون بقصص حياتهم ، مثل « أ . جانتا » في
« كتابا سكبوا » وهناك مدام « صافى فائ » واضح كل الوضوح : ففي ملحق مؤثر
لحياتها « رسالة قروية » تعرض صورة كبيرة لجلستها ، وتذكر أنها غلغت للتو بوفاته .
وكل من زائى الفيلم لاشك قد احتفظ بذكرى كبيرة لهذه المسيرة السينمائية
الشخصية .

(١) الديفا : هي الفتية الأولى في الأوبرا ونحوها . البريما كولا - الترجمة

ومع أن المخرجين يحاولون أن يتجنبوا الطابع الشخصى فانهم لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك : فكل عمل انما يعبر عن مؤلفه ، ويصور شخصيته . الا أن هذا الحذر من طفيان الشخصيات أمر له قيمته ، ويذكر الجميع ، من المشتغلين بالسينما وهواة الفن والقراء ، بأن العمل الفني له قيمته الخاصة ، وأن الولع بالتوقيعات (على الأعمال الفنية) لاجدوى منه .

ومن ناحية الممثلين رفض النجومية ليس بمثل هذه القوة . هناك بعض الأدوار التى يؤددها الهواة ، وهذا يؤكد الاحساس بفن نابع من الشعب ، الا أن الممثلين المحترفين يبدون أحيانا بعض الضيق حين تتجاهلهم الصحف فى المهرجانات .

وتدفعنا الدراسة التفصيلية للأفلام الى المضى فى هذا البحث الى مدى أبعد . فالمخرجون اذ يرفضون تقديس الشخصية ، يبنون أحيانا ليس لها أبطال : فاحيانا يؤدى مجموعة من الممثلين دور زمرة من الأبطال دون أن يتسنى للمخرج أن يميز فيهم الزعيم أو القائد . ويدعش الغربى من هذا الأمر ، أهو عجز عن بناء شخص فريدة ذات قوالب محددة ؟ وهل يقتنع السينمائيون بعرض مجموعة من الأشخاص لعدم قدرتهم على أن يقدموا بالتفصيل مختلف الشخصيات التى تشكل المجموعة ؟ المسألة ليست كذلك ، فالواقع أنها مسألة اختيار واسلوب . ففي بعض الأشرطة السينمائية التى يفرض فيها بطل وجوده لا يتردد المؤلف فى أن يركز على طفرات فى الحكمة ليوافق بين المغامرة الرئيسية وبين بطلها ، وذلك بوساطة تفرعات عارضة . مثال ذلك ما يصرح به أومارو جاندا فى فيلم « شيطان » . والشخصية الرئيسية فى هذا الفيلم ، التى يؤدها المؤلف نفسه ، كما يدل عليها عنوان الفيلم ، هى شخصية ساحر مأكرو ومشعوذ . ومع ذلك فإن أ . جاندا يقدم الفيلم على أنه « قصة زوجين صغيرين » . استسلمت الزوجة للفكوىة « . ألم يأت هذا الانحراف فى الرؤية من حرص المؤلف الذى يلعب الدور الرئيسى على أن ينزوى بشخصه قليلا ؟

ووجد هذا الاهتمام بأعمال أسماء الشخصيات فى الأفلام السياسية التى تعالج موضوع الهجرة ، فليس فيها أبطال ، ولا أحداث متصلة ، وانما مجموعة من « الاسكتشات » (المشاهد القصيرة) المتجاورة المصحوبة بتعليق يربط بعضها ببعض .

ولا يحاول المؤلفون أن يبرزوا شخصيتهم باعتبارهم مبدعى الأعمال ، ويحاولون أن يخفوا من أهمية شخصية أبطالهم ، ويؤكدون أن واجبهم يفرض عليهم تعليم شعبهم . لذلك ندعش للسمة الأخلاقية فى الأفلام الأفريقية . ولعدم وجود شخصية رئيسية أو ناظم بلسان المؤلف ، فانه كثيرا مايقوم بالدور القيادى هذا صوت « خارجي » . وقد استعمل هذه الحيلة أ . أو . وم . تيام . وأ . سمبين . مؤلفو الأفلام « السياسية » وعلى الأخص فى بداياتهم . ولا يخلو هذا النهج من البراعة : فللصوت « الخارجى » بعض القوة الدرامية ، ويعمل بمثابة ضمير أخلاقى يحكم على ما يأتبه أبطال الرواية من أفعال ولما كان هذا الصوت صادرا على ما يحتمل من المعلق الذى يشرح الأفلام التسجيلية فانه ينتمى الى العرف الخاص بالسحرة الشعراء الأفريقيين ، وهم من عامة الشعب ،

ومن ثم فإنهم أشخاص لا قيمة لهم ، بل محققون ، يعملون مطربين وموسيقيين وممثلين . ولما كانوا أفرادا لا أهمية لهم فليس هناك من يستاء من أقوالهم . الأمر الذى يتيح لهم أن ينقلوا أية رسالة دون أن يتخرجوا من أى استنكار . وهم ليسوا بممثلين ، وإنما شهود . ومن الطبعى فى هذا الوضع أن يستخدم المخرجون الساحر الشاعر ، أو صوته المسموع فقط دون أن تظهر صورته ، ويشرح الصوت الحدث الذى يعرض على الشاشة ، ويحكم عليه ، ويتيح بهذا تفكيراً سليماً فى الدراما التى تؤدى أمام الجمهور .

وعلى ذلك لا تعمل الأفلام المصوغة فى القالب الثقافى الأفريقى على إبراز قيمة الشخصيات . وليس هناك نجوم يثرون أحلام الجماهير . وتبدو أفسكار المؤلفين وأحاسيسهم وكأنها تتلاشى خلف التاريخ . غير أن التاريخ يبدو كأنه يمضى فى نوع من التدرج الضوئى الرمادى : فليس هناك بطل ، ولا شخصية مسيطرة تتبلور حولها الأحداث . هذا الاختيار لوجه نظر اجتماعية أو طائفية أكثر منها شخصية يفسر رفض المشاعر العنيفة ، و « الانفعالات » العاطفية كما كان يقال فى القرن السابع عشر .

وقلما يدرس الفيلم السلوك النفسانى للشخصية ، أو يصف رغباتها ومساراتها الداخلية ، ومع ذلك صور الفيلم الجنون والأحلام المزعجة . وحدة المشاعر ليست مرغوبة ، وطبائع الشخصيات لا تلقى أى تأكيد ، ويبدو أن المخرجين يتمتعون عن استخدام الأساليب السيكولوجية التى تزود كتاب المسرح والقصة والسينمائيين فى الغرب بروائهم . والمال والحب والنار أشياء لاتلج على الأفلام الأفريقية ، والعنف أمر غير مقبول .

ولأفلام « الكراتيه » جمهور ثابت ، الى جانب أنها ناجحة . و « الفنون الحربية » شئ يختلف عن العنف الخالص ، ويدل عليها اسمها ، وفيها نوع من القدرة السحرية التى تجعل البطل يملك قوة شبه خارقة . والجمهور يعرف هذا تمام المعرفة ، ويتهنئ كثيرا من الحركات البهلوانية التى لا يتعرض فيها الرجل « الطيب » لآى خطر . نجد مثل هذا الوضع أمام بطل أفلام « الوسترن » (الغربية) : تروى فى الأصل مغامرات الرواد ورعاة البقر فى أمريكا - المترجم) الذى لا يخطئ مرماه . غير أن هذا التأمل فى أبطال المصوم من الخطأ ، الذى لا يثور أى قلق فى شأنه ، أمر يختلف عن التوتر المثير الناتج عن الشجار .

ومن الضرورى لتصوير هذا الموقف أن يواجه الرجال أحدهم الآخر ، وأن تتعارض الطبائع تعارضا لا علاج له . وعنفت العبارات أو الحركات ليس الا نتيجة لرفض أى تساهل فى الطبائع الموصوفة بدقة . هذا الوضوح فى التناقضات قلما نجده فى السينما الأفريقية ، يشهد بذلك ندرة المونتاج الذى يجمع بين المشهد وعكسه . ولكى يسجل سينمائى مثل جون فورد جدالا فإنه يصور أحد أبطال الفيلم ثم بطلا آخر ، ويواجه الصورتين أحدهما بالآخر أحيانا بسرعة متزايدة ، وتتناوب

الصورتان على الشاشة . ولكن الأفريقيين لا يتصرفون البتة على هذا النحو ، فهم أحيانا يوقفون الممثلين على صف واحد أمام حائط ، ويصورونهما من أمام ، وأحيانا يصورون المظهرين الجانبيين (للممثلين) مع إبراز صورة أحدهما على صورة الآخر . وحتى اذا لم يلاحظ المشاهد ذلك بوضوح فانه يرى شخصين أحدهما بجوار الآخر ، يؤجها من مصيرهما ، وليس شخصين يواجه أحدهما الآخر .

وبدل غياب التضادات الصريحة ، الذي تشهد به ندرة تصوير المنظر وعكسه ، على أن عنف القرارات والانفعالات يستقر أو يكبت دوما ، وليس هذا بمستغرب في ثقافات تتطلب إجماع الآراء في بعض الأحكام القضائية ، وبعض التعيينات في وظائف تقليدية . حتى ولو استطلعت المفاوضات في هذا السبيل عدة أسابيع . ويساعدنا هذا على فهم الانتخابات التي ينتخب فيها ٩٥٪ من الناخبين مرشحا واحدا .

والإثارة الجنسية عنصر من عناصر النجاح التي رفضت السينما الأفريقية استخدامها . ومناظر العرايا نادرة ، تعد على أصابع اليد الواحدة ، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مناظر الفراش . وإذا كان « سامبين » قد ألف أحد هذه المناظر في فيلم « اكزالا » فإن المناظر الأخرى مقتبسة من أفلام « جابون » . ومع ذلك فمنذ عام ١٩٧٨ يتجلى تطور في هذا الصدد ، فيلعب النشاط الجنسي دورا رئيسيا في فيلم « القدر » : فتمة فتاة حملت من مدرسها ، واضطرت إلى مفارقة قريتها ، ومعها أمها ، وتسقط الانتان في حمة الدعارة . وفي فيلم « بارا » من مالى تدفع جريمة عاطفية مقترفاها إلى ارتكاب جريمة قتل أخرى « لتعطية موقفه » . وحتى الآن لم يلعب الجنس دورا كبيرا في العالم الزنجي الأفريقي . وفي بعض المناطق لم تكن البكارة مرغوبة ، فكان من الطبيعي أن تقوم علاقات جنسية بين الشباب قبل الزواج . بل أن بعض الصادات تفرض على أي رجل أن يقدم لصديقه الذي يبيت ليلة بداره رفيقة تؤنسّه . وعلى العكس من ذلك في جهات أخرى تحتم التقاليد أثبات فض بكارة العروس علنا . ويقترب زنا المرأة خطيئة لدى الكثير من الشعوب باعتباره اعتداء على حق الملكية أكثر منه إهانة للحب الفيور . ويبدو النشاط الجنسي مرتبطا بالانسال ، ويسبق الاهتمام الأسري كل اهتمام آخر ، وارضاء الرفاق ليس عنصرا حاسما في فلسفة الحب هذه . وليتذكر الأوربي في عام ١٩٨٠ قبل أن يمتريه الدمعش أن معظم الزيجات في مستهل هذا القرن كانت « تدبر » تبعا لدواع اقتصادية ، فكانت البائنة أو زيادة الأملاك ذات أهمية فوق أهمية مشاعر الشباب . وقد صاغت الفريضة التي نعرف طابعا الطائفي وميولها إلى النظام الأبوي للأسرة ، صاغت الحقوق الزوجية تبعا لنمو الحضرة ، لا للرغبات الفردية .

من الطبيعي اذن ان لا يوفر الحب الحافز المخنوم للأعمال الدرامية . أما بخصوص
الاثارة الجنسية فانها تابل لا فائدة منه ان لم يكن هناك سر غامض أو عمل رادع .
وحتى يضع سنين مضت كان المرئ شائعا في مناطق شاسعة من القارة ، وقد دفع
الاهتمام بالكرامة بعض الحكومات الى حظره . وحتى عام ١٩٦٨ لم يقدم أى سينمائي
افريقى صورا لعرايا . واذا كان سامبين قد صور اثنين من المرايا (اكزالا ، وسيدو)
فقد تهيا له ان لهما معنى ، مثيرا للشهوة على مايببدو ، بعيدا عن الهمجية التى اتهمها
البعض بها فى ذلك الحين .

ترى هل رفض الاثارة الجنسية ظاهرة ثابتة فى السينما الأفريقية ؟ أو لعل
«انطلاقة النشاط الجنسى ستكون قوية لدرجة أن تفرض التعبير عنه ؟ ان البخل ،
والمنفعة المادية ، والفقر ، موضوعات تزود السينما الأوروبية الأمريكية بمعظم طاقاتها ،
فخصور جبروت المال فى العالم الحديث . أما فى الأفلام الأفريقية فلا يوجد شئ من
هذا . كما يتبين لنا من دراسة سيناريوهاتنا : فليس ثمة كنوز مخبأة ، أو مصارف
تنهب ، رانما هناك بعض حوادث خيانة الأمانة والاخلال بالواجب . والفاقة ليست من
الآفات الاجتماعية ، والثراء ليس له جاذبية لا تقاوم . ومع ذلك تظهر النقود فى الصور
منلما تظهر غالبا فى الأفلام الأوربية . والمال أداة توفر العزة والكرامة ، يعطى
للأصدقاء أو الشعراء أو السحرة أو المتصولين . والكرم فضيلة أساسية ، والتطفل
نتيجة من نتائجه . والاستقلال المالى ليس له طبيعة الاكراه التى له فى العالم الغربى
ففى مقدور الانسان أن يعيش بلا مال فى بلد لم يزل فيه الاستهلاك الذاتى هو القاعدة
الأصلية . وليس ثمة خجل من تلقى الهدايا أو تناول الطعام فى جماعات تعيش فى
الأصل حياة مشتركة .

ومنذ عدة قرون سلمت أوروبا بأن العوامل الاقتصادية هى المسيطرة على العالم ،
أو على الأصح أن اقتصاد التبادل يتحكم فى حياة الدول والأفراد . ولم يكن الأمر كذلك
فى عالم من الفلاحين التقليديين الذين يستهلكون منتجات حقولهم ، وأعمالهم الحرفية ،
الهم ألا فى حالة الضغط السكانى الشديد أو الكوارث الزراعية . وفى المستطاع
خهم طريقة تفكير الكثير من الأفريقيين الذين لم تزل النقود بعيدة عن مركز اهتماماتهم ،
طريقة تفكير تميل مع ذلك الى أن تغدو عتيقة ، فكل انسان يرغب الآن فى الحصول على
أشياء جديدة ، وهكذا يتأصل مجتمع الاستهلاك .

والمجتمعات التى تصفها لنا الأفلام الأفريقية ليست مجتمعات بلا نقود ، مجتمعات
الكرم . والأمانة البدائية ، والتقشف الاختارى . وكثيرا ما يشجب المؤلفون خيانة
الأمانة والنصب والاحتيال . غير أن كل أعمال الخيانة هذه لاتعالج على ما يبدو معالجة
مأساوية . والأفريقيون لايملكون الأجهزة التى تتيح تنفيذ السيناريوهات الأوربية

أو الأمريكية ، ولعدم توافر المتعة والاثارة الجنسية عندهم يصنعون أفلاما صفتها الدرامية ضعيفة - بالمعنى الأصلي للدراما ، وهو سلسلة من الأحداث - ويعزز هذا الميل عدم وجود أبطال مميزين بأشخاصهم .

٢ - الثقافة الأفريقية من خلال الأفلام

نشهد من خلال السينما عرضا واضحا للثقافة . حقا ان الأفلام اليابانية أو الأمريكية تعبر هي أيضا عن ثقافة . غير أن طيف القيم الثقافية يتحول من خلال شخصية مثل جون فورد أو كوروزاوا . هنا يجتهد المؤلفون ، كما ذكرنا من قبل ، في أن ينجنبوا تدخل العناصر الشخصية . وبالطبع لا ينجح كلهم في ذلك ، فيبدو المزاج الشخصي لأبرعهم من خلال أعمالهم ، حتى ولو حاولوا إخفاءه . هذا الامتناع عن معالجة الشخصية ييسر للمتفرج تحليل كل ما يكشف عن الثقافة .

فأولا : بالقراءة خلال السيناريو تبدى الثقافة الأفريقية موصوفة في القصص المروية . ونحن اذا أعدنا تجميع الخمسة والحسين موضوعا التي يميزها « هافز » (الأدب الأفريقي رقم ٤٩) نجد أن مسائل الهوية الثقافية والسياسية تطرح ١٠٥ مرات ، والمشاكل الاجتماعية ١٣٧ مرة ، والمقابلة بين الريف والحضر ٥٨ مرة ، والزواج والحب ٧٢ مرة ، والدين والطقوس السحرية ٢٠ مرة ، والمال ١٦ مرة .

غير أنه يوجد فيما وراء الموضوعات الواضحة بخلاء موضوعات أخرى نشتتشرعها فحسب ، ليس لها في الفيلم سوى أهمية ثانوية ، ولا تضيف شيئا اللهم الا بعض الزخرف ، ولكنها مع ذلك تكشف النقاب في الغالب عن اهتمامات خفية ، كتلك التي يصنعها الحلم أو العمل الفاضل ، على مستوى السيكولوجيا الفردية .

نذكر من تلك الموضوعات المستترة موضوع الهجرة من الريف ، فثمة عدد من الأفلام تبدأ أو تنتهى بالهجرة ، والطريقة مثقلة ميسورة ، تنفيا اخراج الشخصية من رتابة الحياة المعتادة ، أو فصل جماعات يكشف السيناريو عن انشغاقها . واستخدام هذا النهج متواتر ، ومن ثم يتبقى المضي في تحليله . فمئذ قرابة عشر سنوات تعاني أفريقية انقلابات سكانية لم يسبق لها مثيل ، فالسكان يتضاعف عندهم كل جيل منذ عام ١٩٥٠ ، وذلك منذ استعمال اللقاحات ، والسلفاميدات ، والبنسلين . وتحت هذا الضغط أصبحت الهجرات كثيفة ، تشمل كل الجنسيات ، وتعيد تشكيل الخريطة السياسية ، وتأتى بشركاء جدد في الحركة الاقتصادية . وتعدلت المعتقدات والعادات ، وأصبح أرباب التقاليد القديمة يشعرون بأنهم مهددون بالإهمال . ويشعر الشباب أحيانا بأنهم مندفعون سريعا نحو فراغ ثقافي سوف تملأه المدنية الغربية بشكل ما . والمأساة كبيرة : ففي ساحل إنجاج - وهو بلد هادئ ، ورخي نسبيا ، ويتمتع سكانه

بصفة جيدة - تبلغ نسبة المهاجرين ٢٥ ٪ من السكان . وإزا مثل هذا الخلط من الشعوب لا يمكن لأى تقليد أو أية ثقافة أن تصمد : وكثيرا ما يعلن الافريقيون تملقهم بالحياة القروية ، الا أن معدل التحضر قد تضاعف فى غضون عشر سنوات : وفى جمهورية الكنفو (برازافيل) الشعبية يشكل سكان المدن ثلث مجموع السكان .

ويظهر فى الكثير من الأحيان المقابلة بين الريف والحضر . كذلك تذكر بدرجة أقل الهجرة بين القارة ، وتشمل الفكرة الرئيسية فى الأفلام التى تظهر فيها ، وفكرة الهجرة فى فرنسا ، حيث تشكل العنصر الأساسى فى السيناريو ، تبعت الحياة فى مجموعة من الأفلام السياسية والاقتصادية ، ونقرأ فى السيناريو اشارات عديدة اليها . والمقاومة السرية مقبولة بوجه عام . والشخص المنفى غير مرفوض (فى السينما) ولكنه يعانى من الشعور بأنه أصبح « موضوعا جنسيا » . وكثيرا ما توجه الأنظار الى التعاون، غير أن هناك من يثبت أنه وهم من الأوهام (س . سوخون ، وأوسيني) . والوحلة فى أوربا تكون أحيانا موضوعا ثانويا حين تصف أشخاصا يعودون الى أوطانهم بعد اتمام دراساتهم ، أو أداء الخدمة العسكرية (سارزان ، كاباسكاو ، تامل ، كونشيتو . المرأة والسكين) . والأسئلة المطروحة فى هذه الأحوال هى التى تتعلق بالهوية الثقافية . وإعادة التكيف .

أما الهجرات داخل القارة فانهما كثيرا ما تظهر فى السينما ، وهذا أمر منطقي ، وتنتقل فى الواقع بجماهير كبيرة . هذه الهجرات لها أو سوف يكون لها نتائج خطيرة على الدول التى تستقبل جماهير المهاجرين ، وكذا على الجماعات التى تنتمى اليها .

والأبطال بوجه عام ليسوا مجبرين على الهجرة تحت ضغوط اقتصادية ، اللهم الا فى فيلمين : رسالة قروية ، وكوامي . والمدينة فى الكثير من الأحيان ملجأ لكففتيات الحوامل (نياى ، والقدر) ، أو لفتى يطارده الجان (تحت شارة فودو) ، وهى تجذب الناس بطابعها الحصرى ، وما تتيحه من حرية (مكنت الطبول ، وإمانيه) ، ومطامح (أبو سوان) .

وثمة موضوع آخر قوى ، ذلك هو الدولة ، والانتماء الى مجتمع شامل . ويعتقد الأوربي أحيانا أن فكرة الوطن لا يمكن أن يكون لها تأثير على مناطق حديثة الحدود ، حيث « الرغبة فى المعيشة معا » ضعيفة ، تقاومها ضروب الاخلاص للقبيلة ، والاحتقاد القبلية . حقا ، ان الوطن ليس له القوة الحامسية التى كانت له فى أوربا فى القرن التاسع عشر ، ولكنه اذا ارتبط بالتمسك بالكرامة المنصرية يزود السينما بموضوع هام ، وثمة مثال صغير يوضح ذلك : فمؤلف فيلم « واندنا بين النار والماء » يصف زواج بطله مرتين ، بتصوير عايط يعرض علم « مالى » (يقصد علم جمهورية مالى) الذى يرفرف على دار عمدة « ناماكو » (العاصمة) ، ثم يدخل القاعة ويصور العمدة وهو يتقلد وشيحاة ذا الألوان الوطنية .

لقد خطر لي في بعض التحقيقات بشأن السيكولوجيا الاقتصادية أن الهولاء
والمشاغل التي تتعلق بها موضوع يكثر التفكير فيه ، وربما يوفر جوائز قوية لحملات
التربية الشعبية ، وتشهد الأعلام ، والمروى العسكرية ، والملابس الرسمية ،
والأوسمة بوجود « فكرة عسكرية » في العقل الباطن لدى المؤلفين . فهل من السخرية
أن تقابل بين هذه الملاحظة وبين الانقلابات الكثيرة التي أتاحت للجيش أن تستولى على
مقائيد الحكم ؟ لقد خدم عدد من المؤلفين في الجيش الفرنسي (١٠ - جاندا ، سمبين) .
والإشارات إلى الجيش إنما تمثل عودة هؤلاء إلى شبابهم في أفلام تستخدم الذكريات
على ما يبدو (اميتاي ، كاياسكابو) . ولكن لماذا اختار سمبين أن يبرز هوان سابق
عربته بأن يمرض علينا حذاء شرطي وهو يطأ صليب الحرب الذي سقط من حقيبته ؟
وفي فيلم « ينأى » لسمبين نفسه نشهد جنديا سابقا سرح فأصبح مجنونا وأداة
للاتقام . يقتل رئيس القرية التي صار زانيا بالمحارم . وسارزان ، كما يدل عليه
عنوانه ، قصة رقيب سابق اعتزل الخدمة ويريد تصغير قريته ، فيقلب الطقوس
والأصنام ، ويؤدي به انتقام الأرواح إلى الجنون . ويتيح ضابط صف أوربي لمورى
مؤلف فيلم « الطبول » أن يثير ذكرى الزمالة في الجيش . وفي « تماثل » يطلق بعض
الجنود الرصاص على هدف فوق أقمعة . وفيلم الرسوم المتحركة « رحلة سمبيد باسيم »
به بعض الاستعراضات العسكرية . نضيف إلى هذه العناوين أشرطة الجيش فيها هو
الموضوع المباشر للسيناريو ، منها : الاختيار ، سرقة بالاكراه في لوسو ، اميتاي .

يقال كثيرا أن العصبية إقليمية تهدد كل الدول الأفريقية ، ويشعر الأفريقيون
أنفسهم بالقلق من ناحيتها . غير أن دراسة الأفلام لا تؤيد هذه المخاوف ، فما دامت
القرية موجودة فإن العصبية القبلية تبدو منسية . و « ثمن التحالف » اذ يكشف عن
ماضى انقضى يقدم أيضا مشاهد انتقام بين العشائر دون أن يذكر الوحدات السلالية
بمعاصرها التاريخية واللغوية والثقافية .

وتستخدم الأفلام كثيرا بالطبع رقصات « تقليدية » لإبراز مراحل انتقالية
أو للإشارة إلى بعض الطقوس . غير أن المشاهد لا يشعر البتة باهتزاز أوتار الوطنية
القبلية . والواقع أن المؤلفين ، على ما يبدو واضحا ، مواطنون متشبعون بالثقافة
الحديثة . وبذلك خرجوا من دائرة التقاليد .

هناك أبطال يتوخون التقاليد . ولكن « تلقين الايوجا » الذي يقدم لبير في فيلم
« التماثل » صورة للعالم والآله ليس تنظيما قبطيا ، ولكنه عملية « تلفيقية » (١)

(١) التلفيقية : هي الأخذ من مختلف المذاهب المتعارضة - الترجيم

تتجاوز نطاق القبائل القديمة وتستهدف ديانة عالمية . ويبدو أن السينمائيين لا يعرفون تقاليد الأسلاف الحقيقية ، فإنهم يلجأون إلى فولكلور مجرد من أصالة الطقوس القبلية ويجمعون مقتطفات متفرقة من أعراق مختلفة .

وينبغي أن لا نتظر من السينما أن تكشف لنا عن المعتقدات أو الأخلاقيات القديمة ، مثل تلك التي تبحت عنها الانتوجرافيا العلمية . بيد أن الأفلام توحده عناصر شتى في بنية جديدة ، فثمة تقاليد ليست كذلك في الحقيقة ، ولكنها تفقد قابلية للتصديق من كثرة ما اعتاد الناس تصديقها . هذه التقاليد سوف تزود الثقافة التي تنولد في الوقت الحاضر بالأساطير الجديدة التي هي في حاجة إليها . وعلى كل حال فمن ذا الذي يثبت أن الأساطير التي جمعها عالم الانتوجرافيا بعناية وتدقيق ليست نابعة حديثا من تداخل مختلف التقاليد العرقية ؟ من ذا الذي يثبت أن « القبائل » التي يتناقل علماء الانتولوجيا أسمائها ليست هي أيضا مجموعات مؤقتة من البشر ؟ هل أصولها عميقة بالدرجة التي تعتقد معها أنها كذلك ؟ هناك مجتمعات نشأت في المدن منذ قرابة أربعين سنة من الانتماء إلى منطقة إدارية واحدة . تلك التجمعات العرقية ، الاصطناعية إذا شئنا ، تصوغ روابط جديدة محترمة كغيرها من الروابط . هذه العملية التوحيدية واضحة بنوع خاص في منطقة الغابات حيث الشعوب واللغات مجزأة للغاية ، مثال ذلك أولئك الذين يسمون أنفسهم « بحريين » (سكان مناطق البحيرات) في ساحل العاج . لذلك فإن الموضوع السينمائي الخاص بالهوية الثقافية ينفى الفكرة القبلية أو يحل محلها .

وقد أجرت السينما الأفريقية اختيارا بين الأنواع التي تبنت لها ، اختيار له دلالة في ذاته . فالنوع الهزلي استبعد بالكلية تقريبا ؟ وربما يدعش من ذلك مؤرخ السينما الذي يقابل بين الانتاج الأفريقي الناشئ وبين الانتاج الأوربي في بداياته . فالواقع أنه منذ فيلم « يرش الماء فيصيبه الرشاش » وجدت السينما مكانها في الأكواخ المتنقلة حيث تقدم الأفلام الهزلية . أما السينما الأفريقية فإنها لم تقدم حتى الآن سوى كوميديا واحدة « أمانييه » ، وهو فيلم من ساحل العاج لعام ١٩٧٢ . هذا الاختيار المقصود يجب أن يدرسه بعناية « البيض » الذين كثيرا ما يظنون أن البشاشة والمرح يميزان الإنسان الأفريقي . والضحك في أفريقية يخفي غالبا شعورا بالضيق أو القلق أكثر مما يدل على الابتهاج ، ويكفي للاقتناع بذلك أن نسمع في « شيطان » ضحك « جاندا » الأقرب إلى الصهيل منه إلى الضحك .

وفي فرنسا وإيطاليا ، كما في الولايات المتحدة الأمريكية ، زودت « الفريسكات » (التصاوير الحائطية) التاريخية العديد من الأفلام بمادتها ، من « مولد أمة » إلى « موت الدوق دوجيز » ، بالإضافة إلى عدد كبير من أفلام الآلام . (التي تصور آلام المسيح - المترجم) . ولم يلهم التاريخ والملحمة التاريخية السينمائيين الأفريقيين بالمرة . وقد حاول فيلم كونجولي (نسبة إلى الكونجو) بعنوان « ثمن التحالف » أن يصف العصور القديمة ، واجتهد المؤلف أن يكتشف ديكورات لا تتسم بمقارقات تاريخية . ويعيد

المفيد • الأسان التجيرى ابتكار كل الأنواع الفنية ، ويؤلف فيلما من صور متحركة ، وهو أيضا من نوع « الوسترن » اسمه « سمباجانا » ، عن أساطير بلده التاريخية ، وذلك قبل أن يصور أسطورة الفتاة التي ضحى بها قربانا لجن المياه فى فيلم « قولا » ، وهو إنتاج مشترك ألماني نيجيرى . ونشهد فى « سيفو » لسمين فيلما تاريخيا ، مع أن علم التاريخ استخدام فى هذا الفيلم يتصرف كبير . وقد تحمل مشاعر الاستقلال والاهتمام بالهوية الثقافية على الاهتمام بالتاريخ والتعقيب فى الماضى ، إلا أن هذا الماضى بعيد جدا ولا يلائم الظروف الحالية • ثم ان الحضارات القائمة حول تقديس الأسلاف لاتتواءم مع فكرة التطور التاريخى • وكل انسان يريد أن يصوغ سلوكه حسب السلوك فى الزمان الماضى ، وكل تغير أو تطور مرفوض باعتباره الحادا •

وأفلام المفامرات نادرة جدا ، الأمر الذى لاثير دهشتنا ، لأن استخدام العنف أمر غير مقبول كما رأينا • ثم اننا لانجد دراما سيكولوجية ، وهذى نتيجة الاحتراز من النزعة الفردية • والنسوع السائد هو الدراما الاجتماعية ، أو الكوميديا الاجتماعية ، وتفسير ذلك أن المؤلفين قد اختاروا أن يكونوا مريين لشعوبهم ، فوصف مشاكل المجتمع ومحاولة حلها أمور تدخل تماما فى اختصاصهم •

ويراول الكثير من الافريقيين بشغف الرقص والموسيقى ، ومع ذلك فالملمهة الموسيقية لم تجذب البتة أى مؤلف • ألم يرفض هذا النسوع الفنى أيضا بسبب الاهتمام بالأمور الجديدة وحدها ؟

لقد اختار كل المخرجين المهاجرين الى فرنسا الفيلم السياسى للتعبير عن انفسهم • وهذا أمر يسهل فهمه : فهم اذ يريدون التعبير عن المشكلات المشتركة لدى مواطنهم كان عليهم أن يعالجوا الوضع القانونى للمهاجر • أما فى بلادهم فالمخرجون لم يتبعوا هذه الاتجاهات • وفى كتاب عن السينمائيين السود يوجه « هنبيل » أسئلة الى المؤلفين الافريقيين ويسجل اجاباتهم •

ومع أن الأسئلة موجهة بتيغية جذابة بعض الشئ ، فان الكثير من المؤلفين لايتابعون المستجوب الذى يريد أن يفهمهم الى شجب الامبريالية والاستعمار وما الى ذلك • وقد صرح « سمين » بأنه سئم « السينما الدعائية » • وبذلك مؤلفون آخرون أن التصدى لاستقلال البيض اعتمادا على رابطة اخوة قائمة بين السود أمر يثير السخرية • ويصرح آخرون بأنه من الضرورى الاسراع بتحليل عيوب المجتمع الأسود •

ونظرا الى الفقر فى الامكانيات ، أو ربما من أجل البساطة المقبولة ، يستخدم المؤلفون الافريقيون القليل من الديكورات المصطنعة أو المبتنية ، ويتجهون صوب الديكورات الطبيعية التى تتيح للمشاهد الأجتنى أن يتعرف على المناظر الطبيعية • ليس هذا لأن السينمائيين يجنون فى ذلك متعة خاصة ، فمن التادر أن تتلكا الكاميرات طويلا لتصوير مناظر طبيعية ، وينبغى التنويه بقلة هذه « المستويات الشاملة » حيث توضع الشخصيات فى اطار طبيعى ، وكسهم الأنهار والجبال فى ملحمة « الوسترن »

من هجوم الفرسان ، الى الحملات البحرية الجريئة . والولع بالطبيعة ليس من المشاعر الدائمة في افريقية ، وكثيرا ما يعتقد البعض أن الأدغال والعالم الذى لا يسكنه بشر عامرة بالجان الذين يجب تهدئتهم . وفى فيلم « شيطان » يفتدو الساحر مجنونا لأنه اعتقد أن الأشجار ترد على تحياته الشعائرية . والحيوانات المتوحشة موجودة - فى ألقاصها بحدائق الحيوانات - فى باهاكو فى فيلم « وامبا » أو فى « ينامى » فى فيلم « شيطان » . ومرة واحدة فقط نرى حيوانات حرة طليقة ، زرافات هاربة مختلطة بقطعان من البقر تجرى أمام رعاة بقر زائفين فى « عودة الغامر » .

ومع ذلك يقوم البطل فى فيلم من جابون برحلة طويلة يعبر فيها نهرا يذكرنا بفيلم « بيرو المحنون » . ويجب أن نذكر أن جابون تتميز بتأثير غربى قوى ، والسينما بها شاهد على ذلك ، مع ما فيها من تحريات عن الهوية الثقافية ، ومن إثارة جنسية نسبية . والنهر ، والماء بوجهه إعم ، هو العنصر الطبيعى الذى يعرض أكثر من غيره مقترنا فى الكثير من الأحيان برموز نسوية ، الأمر الذى لعله يفتن جونج (١) . والشجرة ، حين تصور تصويرا « بانوراميا » (فى منظر شامل - المترجم) مساعدا أو نازلا ، تزود المشهد بعلامات للترقيم أو رموز للتنظيم . وإذا اقترنت بشمس مشرقة أو غاربة فإنها تتيح متابعة مرور الوقت ، ومجابهة ما هو مؤقت بما هو دائم .

والمخرج لا يقدم للمشاهد رأى الطبيعة كما يتمنى أن يراها ، من أنهار فياضة ، وأشجار ضخمة ، وغابات كثيفة تبعث الضيق فى النفوس ، ووحدة رتيبة . . ولكنه يقدم ما هو أئمن من ذلك ، يقدم شهادته كإنسان بأزاء العالم . وقبلما توجد الطبيعة (فى الفيلم) ، أولا لأن السينمائي ، فيما عدا بعض الاستثناءات ، من أهل المدن ، ثم لأن هذه الطبيعة مقدسة ومثيرة للقلق حين لا تكون مستأنسة .

الا : ينبغي لنا أن نمضى شوطا أبعد ، فى العصر الوسيط كانت النصب التذكارية موجودة بذاتها ، فلا تبرز فى الإطار الذى يحيط بها أو فى البراح الذى هى فيه ، أو فى منظر الشارع . وفى التصوير لا يتكشف الحيز الخارجى الذى لا يظهر فى الصور منذ زمان بعيد الا فى المناظر الطبيعية المتخيلة التى توفر منافذ فى خلفية اللوحة ، وتبقى مع ذلك بعيدة عن الحياة اليومية : فانبيوت بمصارعها الداخلية ولوحاتها الزجاجية لاتتيح رؤية الشارع . ثم ان ضيق الشارع يجعل منظره غير ممتع . ترى هل كان أجدادنا يعيشون كما يعيش قصاص النظر ، وليس لهم آفاق بعيدة ؟ يبدو أن

(١) جونج : كارل جوستاف ، طبيب وعالم نفسانى سويسرى (١٨٧٥ - ١٩٦١) أحد مؤسسى التحليل النفسانى - المترجم

السينما الأفريقية قد اتخذت هذا الاتجاه . والمنظر الطبيعي ، وهو من إبداعات التصوير في القرن التاسع عشر ، ولعله من فنون البندقية ، ليس مطلوبا في السينما الأفريقية ، فاذا ظهر فإن المتفرج يتلقى منظرا فجأ ، لم بطوره المؤلف أو يمتعه .

ومن النادر أن تبنى ديكورات ، فإن ضيق الأكواخ ومساكن قرى الصفيح . نجعل من السير لسوء الحظ تصوير سلسلة من المشاهد . وفيما عدا بعض المشاهد النادرة ، كما في « موناوتو » و « الانتداب » . لا يعرف المتفرج ما يدخل مساكن الفقراء . وعلى العكس من ذلك تصور البيوت البورجوازية ، ونشهد بزخرفتها انتهاء المخرج أو الشخصية إلى القارة الأفريقية . هذا التأكيد للهوية يبدو أحيانا أكثر تكلفا منه طبعيا ، وأكثر تميزا بالطابع السياسي منه بالعق . من ذلك مثلا : منضدة يشغل عليها طالب ، ثبتت أمامها بالدبابيس صور لبعض رجال السياسة « الحكام » من ماو إلى سيكوتوري ، وعلى باب رجال الأعمال ثبتت خريطة لأفريقية ، وعلى الجوانب أو الرفوف قناع تقليدي أو بعض التماثيل الصغيرة . ولم يلحظ المؤلفون أنهم يرسمون بذلك مظاهر خارجية للناس رافضين أن يغفلوا في أعماق النفوس . ونحن نقودنا « جان رينوار » إلى قائد معسكر للأسرى يؤدي دوره اريك فون شتروهايم ، يستخدم بعض التحف ليحيطنا علما ببيكولوجية الشخصية . وفيما وراء الوظيفة ، وظيفته العسكرية ، الارستقراطي الاجتماعي ، فانه يجعلنا نخمن السمة العاطفية التي تتجلى في القفزات السود ، والذكرى التي تثيرها سعادة شمباتيا .

هنا الديكور صامت ، تسيطر عليه المساحة المفرطة ذات الطابع الأفريقي . وانا لنجد فيما سجله مؤلف دراسة عن الطلبة الأفريقيين أن أحاديثهم في أساسيات سياسية ، وأن ضروب الحنين تنجد إلى المجتمع المقروى ، لا إلى شخص أب أو أم أو أسرة . انقطعت صلة الشاب بها . ولا يبحث الطلبة عن تعبير شخصي ، ولعلهم يتهربون منه ، ويستبدلون به تعبيراً سياسياً ذا نمط متميز . ويفعل الأوروبيون الشيء نفسه ، ويتجنبون العلاقات الحقيقية العميقة عندما يتكلمون عن الجو أو الألعاب الرياضية .

هل السينما ، كما يقول البعض أحيانا ، هي الفن الذي يطوى الزمان تحت إرادة الإنسان ؟ ثم يبتكر السينمائيون الأفريقيون أساليب جديدة للتعبير عن الزمن ، غير أن أصالة القرينة تحل المتفرج على التفكير في الموضوع . إن زمن الأفلام الأوروبية هو زمن فردي ، ذلك الذي يتعلق بحيات الأبطال ، أما الزمن في الأفلام الأفريقية فإنه في أغلب الأحيان زمن ثقافي ، مرتبط بالتقاليد القديمة ، ويراد الالتقاء به : فهناك انتقال في الفضاء يتيح حل هذه المشكلة . فالأبطال حين يعودون إلى « القرية » يبتعدون عن العصر الحديث ، ويدنون من زمن لم يزل هو العصر الذهبي ، عبر الأسلاف الذي يعتبر أن أسلوب حياتهم لم يزل مستمرا عند أهل الريف . والفعل السينمائي في مختلف الأفلام ليس إلا استطرادا خاويا ، فبعد حل العقدة تعود الشخصيات نفسها إلى ممارسة حياتها السابقة قبل مقدمة الفيلم ، ناسية الدراما التي جرت منذ حينها . ويجري كل شيء في زمن دائري تعود فيه الحياة دائما سيرتها الأولى ، مع بعض الفروق الطفيفة في

التفاصيل . وفي أشرطة أخرى يبدو الزمن بمثابة سباق خطي ، ولكنه الى جانب
دنيانا هذه عالم غير مرئي ، عالم الأرواح (فيلم : على الكتيب) ، أو الأحلام ،
أو الجنون ، عالم له واقعيته الخاصة .

ومهما كان العصر الذهبي في الزمان الماضي ، أو كان المستقبل المنشئ للتقدم ،
أو الزمن الذي يقاس ببدائيات تتكرر أبد الأباد ، فإن السينما الأفريقية مطابقة لطبيعتها .
تنزع المتفرج من مشاغله الفردية وتلقى به في حركة زمنية تتجاوز نطاق الحكاية الطريفه
وتصل الى نطاق القصة الثقافية .

ومع أن اسهام أفريقية في الفن السابع كله لم يزل الى الآن محدودا فانها تقدم
للسينمائيين مثلا لبعض ضروب الرفض . ذلك أنه يمكن جعل أفلام دون الاستعانة
بالعنف والاثارة الجنسية وتمجيد الانسان . حقا ان قوة الحدث تنأثر من هذا التشكيك ،
وبخاصة من تلاشي البطل ، أي الشخصية الرئيسية التي تنسق حولها السينما
الكلاسيكية كل شيء . والموضوعات التي تعالجها السينما الأفريقية لا ترتبط بما يعبر
عنه المؤلف ، وتنبه ارادة السينمائيين الى خدمة شعوبهم ، ومن خلالهم نقشه صورة
للمجتمع الأفريقي بمخاوفه وآماله .

وبعد أكثر من ستين سنة من التطور عرفت السينما العالمية أنماطا اتاحت للإنتاج
السينمائي حتى السنوات الأخيرة قدرا كبيرا من اليسر والحرية . ويتجلى بعض العصر
في كل من الفيلم والقصة ، وربما لم يعد الجمهور والمؤلفون يعرفون الى أين هم
سائرون . وفي امكان الإنتاج الأفريقي أن يساعد على مراجعة الآراء ، بأن يكون مثالا
لسينما لا تنطوي في القوالب الكلاسيكية .

وقد حاول هواة السينما زمنا طويلا أن يحيطوا بشخصيات المؤلفين ، ولعلهم
يشجعون بذلك ضربا مفرطا من الحذقة والتصنع . والمؤلفون اذ يرفضون القواعد
الفنية الراسخة البنين ، وينصبون أنفسهم مرين للشعب ، في مقدورهم أن يحثوا
السينما العالمية على العودة قليلا الى فضايرها وتآلقها .

شبه

- | العدد وتاريخه | العنوان الاجنبي | المقال وكاتبه |
|-----------------------|--|--|
| العدد ١٠٧
عام ١٩٧٩ | Is a scientific Approach
to the Eschatological Problem Possible ?

By : Vassili V. Nalimov. | ● هل يمكن التهاج الأسلوب العلمي
في مشكلة الايمان بالقيبيات ؟
تحليل منطقي للمشكلة البيئية في
أوصح معانيها .
بقلم : فاسيلي ف . ناليموف |
| العدد ١٠٨
عام ١٩٧٩ | Kill Philosophy Bury its
Undertakings ?

By : John De Lucca | ● هل تدفن الفلسفة من يحاول
دفعها في القبر
بقلم : جون دي لوكا |
| العدد ١٠٩
عام ١٩٨٠ | Les fondations pieuses au
Moyen Age, dans la chré-
tienté et dans l'islam.
By : William R. Jones. | ● المؤسسات الخيرية المسيحية
والاسلامية في العصر الوسيط
بقلم : وليام ر. جونز |
| العدد ١١٠
عام ١٩٨٠ | Apport et influence du
cinéma négro-afician
By : Jacques Binet | ● اسهام السينما الافريقية
الزنجية وتأثيرها
بقلم : جاك بينيه |

العدد الرابع والخمسون
- السنة الخامسة عشرة
أغسطس / أكتوبر ١٩٨١



دِهوجِين

مصباح الفكر

محتويات العدد

- الطاعون والكتابة والشيطان
بقلم : فرانسواز أروفي
ترجمة : ابراهيم البرلسي
- وضعية المستقبل والعالم
غير الرئي
بقلم : رايوند روبر
ترجمة : محمد جلال عباس
- عند التقاء الإنسان مع ذاته
بقلم : سيد وحيد الدين
ترجمة : د. عبد الفتاح الديدي
- برمزية الألوان في التسميات
اليهودي وفي التصوف
بقلم : جرشوم شولم
ترجمة : د. محمد كمال جعفر
- البيولوجيا بين السلطة
والمسئولية
بقلم : جوثيل دي رستاي
ترجمة : أمين محمود الشريف
- نمو مدينة وارثاء التسميح
الديني بها
حالة مدينة نويديد على
نهر الراين
بقلم : والتر جروسمان
ترجمة : أحمد رضا محمد
رضا

تصدرت : مجلة رسالة اليونسكو
ومركز مطبوعات اليونسكو
١ - شارع طلعت حرب
ميدان التحرير - القاهرة
تليفون : ٧٤٢٥٠٢

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوي

هيئة التحرير

- د. مصطفى كمال طلبة
- د. السيد محمود الشنيطي
- د. محمد عبد الفتاح القصاص
- عشمان بنوييه
- صفي الدين العزاوي

إشراف الفقه

عبد السلام الشريف

الطاعون والكآبة والشيطان

نتج عن ظهور العلم أن حدث تقسيم رئيسي بين أدوات التعبير التي أظهرها وبين تلك التي أنكرها . ولم يكن من الممكن في القرون التي سبقت نشأة العلم أحداث مثل هذا التقسيم ، ولو أنه كان أمرا مرغوبا .

وقد استخدمته المراجع الطبية في عصر النهضة التي حلت الطاعون والكآبة مستخدمة تعبيرات لم تكن تختلف عن تلك التي استخدمها رجال الدين (والأطباء أحيانا) فيما يتعلق بالإشارة إلى الشيطان . وحيث أن الأمر كان موضوعا تخيليا ، في الحالة الأولى بقدر ما هو في الثانية فأننا نستطيع محاولة الربط بين هذه « الموضوعات » الثلاثة بثلاثة أشكال من سوء الحظ ، تعالجهما لو كانت كلها ترتبط بمستوى واحد من التعبير وليس مثل هذا القرار تصغيا على الإطلاق ، فهو يبدأ تحسرا كاملا استهلاليا من تقارب ملحوظ بينها بصرف النظر عن تنوعها . والحالة كما لو أنها اتاحت اختلافات في عدد معين من الموضوعات ، اختلافات يتطلبها

الكاتب: فرانسواز أزوف

ولد عام 1945 حاصل على مؤهل عال في الفلسفة
ويعمل في الوقت الحاضر في تدريس الطب والنشاطات
العقلية تحت مظلة الوعى مباشرة في الفكر الفرنسى لى
القرن الثامن عشر . وقد نشر كتب عديدة

المترجم: إبراهيم البرلسى

مستشار في الادارة وكبير خبراء الامم المتحدة سابقا

منطق التخيلات التى سوف نحاول توضيحها هنا بعرض الفئات الصديدة
التي تهيم نقطة انطلاق لاعمال المنطق .

فاذا تحركنا من المدرك الى المتصور فسوف يكون اللون الاسود هو
الذى يشترك فيه كل من الشيطان والكابوت والطاعون . اذ لا شك ان السواد
يتلادم معها وانه اشارة الى كل اشكال الرعب ، ولكن في هذه الحالة تعنى
صفة السواد اكثر من مجاز . ويمكن ان توضح انه في الحالات الثلاث
نتيجة لعملية معينة وليس مجرد أسلوب في التعبير .

وهناك على الاقل ثلاث طرق لانتاج اللون الاسود كل منها يتلادم بصفة
خاصة مع واحدة من الحالات الثلاث التي نبغى ان نقارن بينها في التحليل
الحالي .

واول هذه الحالات واكثرها وضوحا هي التي تجف وتكثف او تتركز
مادة معينة . فهنا السواد ، الذي هو نتيجة عملية التكثيف والتركيز البالغ ،

هو الاعتماد الى اقصى درجة او قل اذا شئت الشفافية الى اقل درجة ، فاذا كان هذا التعرف على اللون باستخدام درجة الشفافية فالهواء شفاف بالتعريف ، ويمكن ان ينسب بوضوح الى اللون الأبيض ، في حين انه عند النهاية الاخرى حيث يبدو الضوء غير قادر بالمرّة على الاختراق نجد الارض كنموذج للسواد بسبب انها « في كبر النقط مضادة للهواء الذي يكسب الاشياء المختلطة البياض ويحولها الى الشفافية ، ومع ذلك فاذا كانت عتامة الارض البالغة هي سبب لونها فليس لنا أن ندهش اذا استطنا ان نخرج هذا اللون صناعيا بان نطرد من جسم ما الرطوبة التي يحتويها ، ثم بتخفيف الرطوبة المركزة سوف نحصل على لون اخف . وسوف تكون في هذا نمالج مادة جمعت وركزت من خلال عملية تجفيفه ، ومن ثم تنسب الى الارض . ويمكن أن نصل الى مثل هذا التبخير لكل الرطوبة والى اعلى درجة من خلال « الطبخ » وهو اختزال بالحرارة ، ومن الواضح ان افضل الامثلة على ذلك واكثرها ثباتا هو لون الفحم النباتي . « والسواد الذي يوصف بصفة عامة بأنه كره الى اقصى حد مثل مرض الحمرة اى مثل الفحم النباتي » . والاختراق يولد جسما اسود جافا مسركرا ومعتما ، والسواد هو اول كل شيء نتيجة للتكلس .

وعلى هذه الشواهد ، فان الطريقة الاولى في انتاج اللون الاسود تتلام مع الكتابة . ومن بين الاخلاط الاربعة فان اللون الاسود هو الذي يتمثل بالارض بسبب برودتها وجفافها وكثافتها . ودون ان ندخل في تفصيلات عن السمات المرضية للكتابة نقول بوجه عام انها توصف بانها ناتج الحريق ، اى انها من مخلفات التكلس . وقد لا تكون الاختزالات المتوالية التي تكرر الاخلاط الاربعة مؤثرة اذا كانت عنيفة جدا ، او اذا كانت مادة الكتابة مقاومة للمعالجة . وفي كلتا الحالتين حصلنا على منتج كان « اكثر تماسكا وكثافة في كل اجزائه » .

وينبغي ان نلاحظ في هذا الخصوص ان اللون الاسود للاخلاط الاربعة الكثبية هو علامة على التوعية الطبيعية اقل منه نتيجة لعملية ، وقد ثبت ان هذا من واقع ان كل الاخلاط الاربعة يمكن ان تصبح سائلا اسود عندما يكون قد جرى عليها هذا التغيير بواسطة الاحراق . مثال ذلك ان سائل الصفراء يتحول الى السواد بواسطة الاختزال : « وبهذه الطريقة فان النوع الاخير من الصفراء هو الذي أصبح اسود تماما . . . وهو يشبه في تماسكه ولونه مادة « الزيت » ، اما في خواصه وآثاره فانه اسوأ بدرجة لا تقارن من النوع الاخر الذي نتج عن الكتابة » ، وبعبارة اخرى فان اللون هو الذي قاد التحليل : والكتابة خطيرة لانها سوداء وعصارة للصفراء متى تحولت الى السواد تصبح اكثر خطورة . وقد كان التحليل

النوعى باستخدام اللون عظيما بحيث انه عندما اراد هنريش كورنيولوس اجريبا أن يصفه في مواجهة مارسيليو فبسينو لم يستطع أن يمزوها الى « العصاره السوداء التى هى شئ مزعج وكرهى » ولكنه استندها الى « عصاره بيضاء وطبيعية » .

وعلى ذلك فان التركيز البالغ لهذا المنتج المتبقى يتضمن السواد ويمكن أن نتبع تماسك هذه الصورة في نص ممكن فيه التفسيرات ان يجمع بين التركيز العقلى والكاتبه والارض : بحيث يستطيع « تحصيل العلوم » ، وعلى العقل أن ينسحب من الخارج ويقتل في مركز الرجل ، « والانسحاب الى المركز والبقاء ثابتا هناك يلائم الارض بصفة أساسية ، التى تشبه كثيرا وبالتاكيد الخليط الاسود » . وعلى ذلك فان الرجل الصارم رجل كئيب حيث انه هو نفسه يحقق هذه الصرامة التى تتميز بها الارض لانه يتجه باستمرار نحو مركزه هو .

ومع ذلك فان من الخطا الاعتقاد بأن الحرارة هى الوسيلة الوحيدة لاجداد اللون الاسود ، فالبرودة لها القدرة نفسها لاجداث الانكماش والتجفيف الضرورى لتكوين هذا اللون ، « فالبرد والاحراق من خلال الانكماش يطرد الرطوبة الزائدة ويجمع الاجزاء الارضية » . وبذلك فان هذه العصاره السوداء قد تكون نتيجة نوت من التحجر وكذلك التكلس .

والاغلب انه اذا كانت خاصية انتاج اللون الاسود يمكن ان تنسب الى البرودة فذلك بسبب ان البرودة تعرف بغياب الدفء الحيوى . فان كانت البرودة هى العلامة الدالة على الموت بالنسبة لاغلب الاحياء فان السواد هو دلالة التقليدية ومؤشر . وذلك هو السبب فى ان الدم يكون بلون النار وهو يجرى فى الجسم ويصبح اسود اللون عندما يتدفق من الجسم ويفقد حرارته الطبيعية . « ويقال ان الموت اسود لان الجيفة تصبح سوداء كالفحم تماما ، عندما يجمد هذا الدفء الحيوى الذى يفدى الجسم » .

وسواء الشيطان يوحى بالرهبة ، وهو بلا شك يوضح بطرق اخرى كذلك . اليس الشيطان امير الظلام وصورة الشر واتكار النور ؟ ولكنه ايضا يشير الى الموت ، وجسده بارد كالجيفة ، وربما لم يكن سواده اقل ارتباطا بافتقار دماء الحياة عنه بحقيقة انه تجسيد للشر . واكثر الامثلة دلالة على هذا هى ان سائله النوى بارد كالثلج . والنساء المتهمات اللابى اعترفن بالاتصال بالشيطان وافتن بلا استثناء على هذه النقطة . وحيث ان خاصية النوى هى الدفء حيث انه ينقل الحياة ، فان النوى الباردة هو علامة للحاكة الشيطانية الميتة .

ولكل هدم الاسباب فانه ليس مما يشير الدهشة اذن ان الشيطان يصور في كل الحالات بلا استثناء بالتوالد: فيظنه ولحيته سرداوان . وهو ليس السواد ، وقبعته وسرواله اسودان ، والحيوانات التي يختار ان يتجسد فيها قطبة وخراف سوداء . وعندما يسبت السحرة (اى بصيرون في يوم السبت) فكل الاشياء سوداء من المذبح الى كأس القربان الى كأس النبيذ . ولكن الشيطان هو لون الكآبة ، ومنه نحى انه راغب في الانسواء تحت الابخرة المظلمة للعصارة السوداء .

وإذا ظهر السواد عندما تخرج الحياة والحرارة من الجسم فلن ندهش من أن نراها تصبح هذا النوع المعين من التعفن الذي هو الطاعون . وهذا هو الاسلوب الثالث للحصول على السواد بالارتداد الى فقدان الشكل أى الاضمحلال ، وقد عرف جاك أوبرت التعفن بهذا الاسلوب « التعفن ليس الا تخريب وفساد المادة الرطبة والدفع الطبيعي المناسب له » . ويبدأ مثل هذا التخريب من حرارة غريبة . . وبينما يتميز السواد الناتج من الاحتراق بالتجفيف ، وهذا ينتج من فقدان الحرارة الحيوية بالبرودة ، فان هذه الطريقة الثالثة تعرف بصفتها للرمبة ، ومع ذلك فالتعفن هو أيضا عملية طبخ ولو انه يصنع « بحرارة غريبة » . وينشأ من هذا الاحتراق انواع الفعم التي تتكون من دم سميك فاسد محروق « هذا الدم » يتحول الى السواد والاحتراق من خلال المعنى « . وعلى ذلك يبدو اللون الاسود من العلامات الدالة على الطاعون « لسان اسود جاف » ، « شفاه تميل الى السواد » ، « اظافر سوداء » ، وأخيرا يصبح الجسم بأكمله اسود عندما يصل المرض الى مرحلة متقدمة .

وتبدو الكآبة والشيطان والطاعون جميعها في اغممة سود . وفي الحالات الثلاث تقدم عملية معينة من التغير توضحا لانتاج هذا اللون . فاذا قدمت الموضوعات الثلاثة على أنها سوداء فلا شك أن هذا بسبب أنها غير عدم الارتياح الذي يرمز اليه هذا اللون ، وبهذا المعنى فان التخيل هو أساس المدرك . وبعمق أكثر فاتها أيضا قاعدة المتصور حيث انه ينشأ عنها اختراع عمليات معينة تعطى بيانا عن كل من الثلاثة ولكنها صحيحة أيضا بصفة عامة .

ومع ذلك فاذا كان التعفن ليس الا واحدا من الطرق الثلاث للحصول على اللون الاسود فان هذا المفهوم من وجهة نظر أخرى يمكن أن يتوسع فيه بحيث يشمل مجاله الانواع الثلاثة جميعها . ويرتبط مفهومها السم وفيروس العدوى بهذه المواصفات التي تستيد الى خواص خيالية ذات مستوى .

فإذا استخدمنا تعريفاً امبرواز بارى للسم وهو : « السم شيء له القدرة على أن يحارب ويكسب عندما يدخل أو يؤثر على جسم الإنسان » فالسم قوة ضد الحياة . ومع ذلك فإن ما يتميز به هو تأثيره : « فالسم يحول الجسم وأعضائه التي يلمسها إلى طبيعة خاصة وسامة » .

والخاصية التي يتميز بها هذا السم هي انتشاره وامتداده خلال الجسم الذي يدخل إليه . فالسم نوع من التعفن يتطلب على العضو الحي ويتلفه . ولم ينسب كتاب عصر النهضة كل الشرور إلى السموم بل أنهم طبقوا هذه التسمية على الطاعون والشيطان . وكلاهما سم ، أولاً لسبب أنهما عدوان قاتلان للحياة الإنسانية ، وأيضاً بسبب أنهما يسيران في طريق مماثل : عدوى مهلكة ، عدوى شريرة تدخل غداً وخلصاً إلى السم وتستولي عليه بسرعة ، ولا تكتشف إلا متباعدة بعد فوات الفرصة . ويمكن أن يطبق وصف بير بيجراى عن تقديم الطاعون على هجمات الشيطان : « وإن نتكلم الآن عن هذه « الأمراض » التي تدخل إلى الجسم خلسة متخفية وبمجرد اللمس تدمرنا وتؤذيها لأنها ضد طبيعتنا ومعادية لها حتى أن شرها الخالص يدمرنا رويداً رويداً دون أن يظهر إلى أن تكتمل قوته ونشاطه فينتشر ويدمر ويقضى على وظائف الجسم جميعه » . وهذا نص يثير الإعجاب ، فيصبح من حيث ثراء ودقة الصور المزعجة ، أنه أيضاً يمكن أن يستخدم كذلك لتوضيح الشعور الحالي حول السرطان . فالشيطان والطاعون ينتشران كالسم ويحولان الوسط الذي ينتشران فيه إلى مادة على ذلك المستوى من الفساد والبؤس . وفي حالة الطاعون والشيطان هناك ميل إلى التوسع في الامتداد والانتشار حتى إن مصطلحي « معد » و « وبائي » يعتبران دقيقى التعبير . والشيطان يمثل الشر والتصميم على تحويل أكبر عدد إلى عقيدته المضادة « ويشتمل في الطاعون باتجاه إلى الطبيعة . والمدوى هي « نوع من التعفن » « افساد للمادة المركبة نفسها » . ولهذا السبب نستطيع أن نفهم جيداً أن ما يعرف به الطاعون هو طبيعته المعديّة جداً . وقد قال فرانسيسكو فرانكو : أننا لا نستطيع أن نعترف بالطاعون بأنه « مرض خبيث لا يؤدي إلا إلى وفاة فرد أو اثنين » ، ومع ذلك فإن ذلك يمكن أن يقال عن خطط الشيطان الذي يندس الهواء الذي يحيط بالناس ثم يصل إلى القلب عن طريق الشرايين « ثم تنتشر العدوى خلال الجسم جميعه » وبهذه الطريقة يسحر الجنس الإنسانى المسكين » .

ومن ثم فقد كان لأطباء عصر النهضة ما يبرر تشبيه الطاعون والشيطان بالفساد والتعفن . وفوق ذلك لم يكن للشيطان ولع بالجيف

والحمات واكوام الاسمدة ؟ ألم يكن يخلف وراءه أحيانا رائحة « في غابة النتن » ؟ ألم تكن رائحة انفاس السحرة (قوية وكريهة) حتى انها تعدى الاطفال في السن المبكرة ؟ أما عن الطاعون فليسنا بحاجة الى من يذكرنا بان سببه الاشياء المزفورة « من المقابر الموبوءة والمحبوسة » ، وكذلك من البحيرات والمستنقعات والبرك والطين والوحل ذى الرائحة الكريهة والكهوف الموبوءة ذات الرائحة النتنة) ومن « الابخرة الكريهة الرائحة التى تنبعث أحيانا من الاجسام الميتة التى لم تدفن » .

فاذا لم يكن خلط الكتابة في حقيقته سما فان هذا لا يمنع من ان يكون بغيضا . وان احراق هذا الخلط لا يبعد به عن الفساد ، وبدقة اكثر فان خلط الكتابة يمكن ان يجف لنقص في الحرارة ، وفى هذا يكون قد انتقل مباشرة من حالة الخام الى الجفاف أو الحرارة المفرطة . وبذلك فاننا نعالج مادة في حالة تمن تسبب الاشياء المزفورة منها هذيان الحمى . وهى اذا تطلت بسرعة فانها - وفقا لراى أحد اطباء القرن السابع عشر - تسبب الجنون ، ولكن اذا كان التآكل بطيئا نشأت عنه المالاخوليا او الكتابة . أما المستيريا فانها ترجع الى « خلط الكتابة الذى تركز واصابه الفساد ثم تغير بعد فترة وجيزة وأخذ يتدهون تدريجيا » ، وخلال عمليات تخمر متعددة وتغيرات من سوء الى اسوأ أصبح غريبا تماما . . وكثيرا ما يشبه خلط الكتابة بالصديد الذى جمعته الاعضاء المختصة : الرحم بالنسبة للنساء ، والطحال في الرجال الذى يعمل وفقا لتعبير افلاطون الرائع : « للمحافظة على الكبد مضيئا ونظيفا » ، « وهو كالاسفنج مقصود به ان ينظف هذه المرأة ويجعلها دائما جاهزة للاستعمال » .

وعلى ذلك فقناة الصفراء « السوداء » التى ليست سامة بطبيعتها ، تتحول من خلال التعفن الذى يجرى عليها الى مادة تخمير تسبب العدوى أو تتحول الى نوع من السم . وتوضح الحالة الثانية في داء الكلب الذى يفرز سما خطيرا « معديا » واسوأ من سم الطاعون « تكون من اجسام مؤذية توجد في إخلاط الكلاب والذئاب . ومرض الكلب (الذى يشكل مرض الاستئذان نوعا منه) هو شيء بين الطاعون والكتابة . « والمريض بداء الكلب يشبه المصاب بالطاعون في هياج الحمى ، ويشبه المصاب بالكتابة في أخطائه » . ومن ناحية أخرى فان الانطلال السوداوى يهيئ بيئة صالحة للعدوى الباثية . وبذكر ذلك بدقة مارسيليو متيسينير فيقول : « مثل هذا البخار لا يسك الا بهذه الاجسام الملوثة بالاخلاط التى تسبب تطلق الحمى وتسبب الالتهاب والاضمحلال » ، وهو يحدث في مكان آخر عمل السوداوى الذى يحدث العدوى بسبب طبيعته الأرضية . وسوف

يقول هذا أيضا فراكتورو في نظريته المشهورة عن العدوى عندما يظهر أن جرائم العدوى بسبب لزوجتها تلتصق « بالاخلاط التي هي شبيهة بها » وبصفة خاصة بالمصارة السوداء . وعلى ذلك فإنه مما يشير الدهشة أن بعض المؤلفين يرى الكتابة وكأنها مرض معد .

ومن ثم فإن الطاعون والكتابة والشيطان تشترك كلها في التعرض للعن بدرجات متفاوتة . وفيما يتعلق بالاول والثاني فإن مركزهما يحدد بالرجوع الى المصطلحين المتناقضين « خام » و « مطبوخ » . وقد استخدم ليفي شتراوس عددا من الاساطير لاطهار دور نار الطبخ في ازالة الخطرين المتماثلين وهما فساد وتكلس الطعام . « ونار الطبخ تمنع حدوث تفكك كامل ، وتجمع بين الشمس والارض ، وتحفظ الانسان من عالم الفناء الذي سوف يكون نصيبه اذا كان على الشمس أن تختفي فعلا . ولكن هنالك ما يعترض هذا الوجود الذي يعنى انه يبعد المخاطرة باقتران كامل ينتج عنه عالم محترق » . ويتأرجح الطاعون والكتابة بين التحلل والتكلس . كما ان خلط الكتابة لا يطهى طهوا سليما ، فهو اما أن يقاوم الحرارة ويتمغن من نقص الحرارة أو يحترق ويتآكل من زيادة الطبخ . اما بالنسبة للطاعون فقد رأينا انه يتضمن نوعا من الطبخ أيضا يسمى « الحرارة الغريبة » ولكنه نوع يولد التعفن . وبذلك فإن الطاعون والكتابة طبختان غير ناجحتين . واللون الاسود الذي يميزهما علامة على هذا الفشل ، كما أن اللونين الاحمر والابيض هما علامتا الطبخ الناجح للصدید أو الدم ، والآخر يساير ذلك في طهوا « الكيموس » وتحويله الى « سائل معتدل جيد » . أما بالنسبة للصدید فإنه يبين إلتصاق الطبيعة على المرض .

والتعفن هو ارتدادا الى فقدان الشكل وسوء التنظيم . وهو في ذاته يصف الطاعون الذي تستغل فيه أقوى المربعات الأساسية ، هذه التي يشور فيها فقدان الشكل والمداوة الظاهرة .

ومع ذلك فإذا كان الطاعون هو الفاء كل الاشكال ، حيث انه يملك القدرة على تدويرها جميعا ، فإن الكتابة والشيطان يظهران قدرة على التكوين أو الانحلال أو حالة من المسخ يكون من المناسب البحث فيها الآن .

وتعد اشكال الكتابة يرجع في الاصل الى طبيعة صالحة لهذا الخلط وهي قصوره الذاتي . وهو على عكس الدم ، فخلط الكتابة « لا يتركز ولا يتجلط خارج الشرايين » . وعندما أراد ميشيل مارسكوت أن يوضح مبدا عن فكرة الشيطان أنه أحيانا عنده حق من يظن أنهم متحزبون مع الشيطان فإنهم لا ينزفون كان تبريره أن مثل هذا الدم أرضي ، سميك وكثيب ، وكأنه لهذا السبب لا يتدفق من الثقب . . فإذا انتقلنا الى

الوصف النفسى للكآبة نجد مرة أخرى هذا القصور الذاتى « رجل يتصف بالبطء فى حركته » يقارن بالحديد الذى يجب أن يعرض لمدة طويلة « الى نار حامية جدا » قبل أن يستطاع تشكيله . وعندما يتاح للسوداوى أن يشرب خمرا كثيرا فإنه يظل وقتا طويلا دون أن يصاب بالتسمم ويفضى به الحال لأن يصبح شديد الادمان ، وهذا بلا شك سببه البطء الشديد للعصارة السوداء . هذه الخاصية الاصلية فى المزاج السوداوى لها ما يقابلها بالنسبة للشيطان فى التعريف الذى وصف طبيعة جسمه . ونحن نعلم أن الفكرة العامة عن هذا الموضوع تنسب جسما هوائيا للشيطان ليس له أى شكل محدد يكون فى الوقت نفسه غير منظور . وهذا هو السبب فى أن عليه أن يشكل جسمه من « الأبخرة الثقيلة التى تتصاعد من الأرض » ، والا فلن الهواء الذى يتكون من لا يكون له شكل ، « لأن جسم الشياطين ليس صلبا ولكنه بسبب طبيعته قادر على أن يحتفظ بالشكل الذى يتخذه لمدة طويلة » .

والمادة الهلامية يمكن أن تتخذ أى شكل ، حتى ولو كان المزاج السوداوى يؤيد ظهور بعض الاشكال عن أشكال أخرى ، كما سنرى .

وتعدد الاشكال فى الكآبة معروف جيدا ، وهذا هو السبب فى أن جاك بريماروز قال أنه لا يوجد تعريف دقيق لهذا الولوج التعددى غير المتسق ، فالبعض يظنون أنهم « أوعية أرضية » ويخشى آخرون الموت ويتصورون انفسهم ارتكبوا جريمة ما ويرتابون فى أن أطلس سوف « يسقط حمله » . والشخص الكئيب يقلب عليه الحزن ويألف المقابر ، ولكنه قد يكون أيضا ودودا لطيفا فى المجتمع .

وباختصار فإن الكآبة توائم نفسها مع مزاج كل شخص ، وتثير الانفعال الذى يتشئ مع مزاج الجسم الذى يصاب بها . والآن فإن صفة التكيف التى وصف بها بيجراى الكآبة ما هى إلا تغيير للوضع بمداول مزاج وطبيعة القدرة ، حتى أن كل علماء العقارب يسايرون الشيطان . والكل يعلم أن إبليس خبير فى التخفى بحيث أنه يستطيع أن يتخذ « أى وجه وأى جسم يرغب فيه » ، كما يمكنه أن يظهر كذلك على هيئة امرأة أو خروف أو كلب أو قط أو حتى ملك النور . وتعدد الاشكال وافتقاد التحديد هو نفسه الزيغ للشيطان والانفعال الكئيب . وفى افتقاد الشكل أصلا الذى يميز هؤلاء فإنه توجد الإمكانيات والاستعدادات وحتى الدعوة الى التشكيل فى أشكال لا نهاية لها . وهناك شيء خارق للعادة يعمل مع هاتين القوتين حتى أنه يعمل بالاسلوب المرضى الذى يظهر

هنا . ونعلم أن الرومانسية وهى تجدد العلاقة بمصر النهضة بعد قرنين من الكلاسيكية الجديدة وجدت مرة أخرى هذا الارتباط المهم بين العبقريّة والكآبة ومسى الشيطان .

أفلا توجد مخاطرة من أن فعل هذا التعدد فى الشكل ، حيث يكون أشكالا جديدة ، يمكن أن يحدث تشويها فى الاشكال الموجودة أصلا ؟ ان الاستعداد للوصول الى اشكال متعددة او اخراج اشكال متعددة تتمرض لخطورة الانخداع بها كما هو الحال مع الطفل الذى يعتقد فى أحلامه .

ونجد فى كل الاخطا ما يمكن أن يسمى صفة الشكل الشعري ، نهى تتجه لان تخلو اشكالا تتفق مع طبيعتها السائدة . فلابخرة التى يستشقونها تشبه الزجاج الملون الذى يشوه وجه الحقيقة التى ترى من خلاله . ومع ذلك اذا توفرت هذه القوة للدم فان الفدة النخامية تكون قوية بصفة خاصة عندما يتلق الامر بالمصارة السوداء . والادخنة التى تنصد منها وترتفع الى المخ معتمة كلية فهى تخلق ضبابا كثيفا ، « مادة مستنقمة » تحيط بالعقل مثل قدارة مظلمة . ومن هذا تنشأ كل الاخطاء والربعب والملاخوليا وكراهيمية رؤية الحقيقة وكذلك الانفعالات من خلال هذا الحاجز من السواد . وقد عرضها جان بيلوت عرضا جيدا فيما يلى : « كل الالحن اشباح بالنسبة لهم » ، « فاصابعهم جبال بالنسبة لهم » ، « اقل منظر غير معتاد يصبح جحيما مسكونا بالقضب » . ولبخرة المصارة السوداء لا يقتصر امرها على احتوائها على شحنة مؤثرة ومرهبة بصفة خاصة ، بل ان الامر اكثر من ذلك بسبب لونها الخاص ، فانها تمثل اشكالا شيطانية حتى قبل ان يدخل اليها الشيطان « من خلال الابخرة الكثيبة السوداء يبدو شيئا مرعبا ، يكاد يكون شكل الشيطان ، ولهذا السبب يصبح الشيطان مرجحا بدوره فى هذا الشأن باعتباره انسب ما يكون لاساليب خداعة » . ويبدو كان الابخرة المتصاعدة الم مزاج السوداءى تتجه لان تنظم نفسها فسورا فى شكل الشيطان الذى ليس عليه الا ان يضع نفسه فيها كما لو كان فى حلة أعدت له . وان التشابه بين الشياطين والسوداويين كبير جدا للدرجة اننا نستطيع ان نفكر طويلا حول ما اذا كانت السوداءية هى التخفى فى شكل الشيطان او ان الشيطان هو توهم السوداءية . وفى النصف الثانى من القرن السابع عشر عندما ترك ويلسن بصفة نهائية علم أمراض سوائل الجسم والاشارة الى الشيطان اسند الى الارواح الحيوانية السوداءية خصائص الاظلام والكثافة التى نسبها اسلافه الى ابخرة المصارة السوداء . وقد استخدم هو تشبيه الزجاج الغير للشكل لتفسير الاوهام .

وعلى ذلك فقد كان للشيطان والإبخرة السوداوية الامتياز الهائل فى العمل بين العقل والجسم فى المكان الذى يوجد فيه التخيل من أخلال تعديل الوضع فى لعبة الصور والمظاهر . وفى المعتاد أن هذا ليس إلا مسألة إعادة ترتيب بطاقات الحقيقة وتغيير أشكال الأشياء . ومنع ذلك ينار أيضا تساؤل عما إذا كانت مثل هذه القوة تستطيع أن تذهب بعيدا بحيث تسمح كأننا حيا الى آخر . فهل الاستذئاب هو نوع من هيجان الحمى السوداوى كما ظن كل من كاستلى وبوفوار دى شوفنكورت وناينولد ، أو أنه يظهر قوة الأزعاج لدى الشيطان التى تحول الإنسان حقيقة الى ذئب ؟ ومهما كانت الإجابة على هذا السؤال فإننا نرى أن كلا من المؤيدين والمعارضين للاستذئاب يتفقون على أنه غاية القوة الخلاقة للشيطان أو الخط الأسود ، ونجد هذا الأرض الغريب الذى يكاد يغير فيه الإنسان طبيعته الى طبيعة الحيوان .

والى هذه النقطة وصفنا الطاعون والكآبة والشيطان فى ظهورها وخواصها وفى قدراتها . ويبقى الآن أن نتفهم ما الذى يوحّد بينها على مستوى مركباتها : العناصر الأربعة التقليدية .

ويجب أن نلاحظ أول كل شيء أن الماء غريب عن هذه التماسكات . كما تلعب النار على العكس من ذلك دورا مضاعفا أو متعدد الوظائف سوف نناقشه فيما بعد . وبذلك يبقى الهواء والأرض حاضرين دائما بدرجات متفاوتة فى الصور الثلاث .

ونستطيع أن نقول بصورة عامة أن الهواء هنا هو عنصر الانتشار فى العدوى وفى الصور ، وأن الأرض هي عنصر التماسك . ووفقا لما يكون عليه التركيز فى كل من الحالات الثلاث ، فهو على أهمية الانتشار أو التماسك ، تتغير نسبة الهواء والأرض .

وجسم الشيطان مكون من الهواء ، ويرجع الى هذه « نقص الكتلة » ، فهو ماهر بالغ السرعة ، قادر على أن يوجد فى أى مكان بما فى ذلك ما بين العقل والجسم : « ... له جسم خفيف ... بحيث يمكنه بسهولة أن يسافر فوق الأمواج ولا يقع الى الأرض » . ومع ذلك فإن هذا الجسم منعدم المادة ، ولا بد أن يضاف إليه شيء أكثر مادية ، شيء أثقل ، حتى يتمكن من أن يظهر وأن يبقى . « ويجب أن توجد طريقة ما لتزيد كثافة الهواء بحيث يقترب من صفة الأرض . فى حين يحتفظ بصفة الهواء . والشياطين قادرة على أن تصل الى هذا التركيز عن طريق الإبخرة الثقيلة التى تصعد من الأرض » .

وتوجد هذه الصلة بين الهواء والأرض في الطاعون . فإذا كان سبب الطاعون كما يقول أغلب المؤلفين هو « الهواء الملوّث » فلا يقنع اللوم على هذا العنصر باعتباره أصل الفساد ، فالهواء هنا ليس إلا الوسط الذي ينقل العدوى ، إذ المعلوم أن الكائنات الحية تننفس ، « وهي تسحب الهواء الملوّث إلى فمها كأنها تتعاطى السم » . ويحدث التعفن بالتأكيد من الأبخرة التي تنبعث من الأرض حيث تتحلل الجيف التي لم تدفن وتتخمر الأخلط ويتعفن الدم . فإذا جاءت العدوى البوائية من أعلى فإنها من الله والا كان مصدرها من أسفل ، من البخار الأرضي العفّن .

وهذا هو السبب في أن البواء يستقر عادة في الأماكن السيئة التهوية حيث يكون الهواء راكدا مثل ماء المستنقع ، ويزيد ركوده في الأيام « ذات السحاب والظلام » . وعلى ذلك فإنه لمحاربة ذلك يجب تنشيط الهواء ودفعه إلى الحركة مرة ثانية بحيث ينقل الجراثيم بعيدا .

فإذا كان الهواء هو ناقل العدوى وسبب انتشارها المذهل فذلك لأن الهواء يضغط في بعض الأماكن بأبخرة من الأرض . ويتطلب انتشار الأوبئة المهلكة أن تكون النسبة المثوية أعلى في الهواء منها على الأرض ، إذا استطعنا أن نقول ذلك ، ولكن لترسيخها يجب أن تنعكس النسبة ويسود الثقل على الخفة .

ومرة أخرى نقابل الكتابة هنا ، إذ أنه في هذا المرض - على العكس من سابقه - يلعب الهواء دورا قليل الأهمية . فكل شيء تسيطر عليه صورة الثقل الأرضي ، فالشخص المصاب بالكتابة يستمتع بالتفكير الرزين ، وهو مولع بصفة خاصة بالخريف والاجواء المثبطة ، وهو يحب « الهواء الثقيل المظلم القائم الكريه الرائحة » . وماختصار ألا تخلق الكتابة ولعا بالظروف التي تشابه إلى درجة كبيرة مع تلك التي يتطلبها الطاعون ؟ ومن تعريف كلمة « أرضي » ألا تتبدد الكتابة مثل الطاعون مع « تغير الهواء » ؟ فإذا كان اللهو والرحلات والموسيقى قد اعتبرت لزمن طسويل هي العلاج التقليدي للكتابة فقد كان ذلك تصورا أضفى على الهواء القدرة على تبديد مرض نشأ من الأرض . فالكتابة والطاعون اللذان يختلفان في نواح كثيرة يتفقان في تقديس الهواء الثقيل المجهد والأفسق الملق الذي يعنى سيادة الأرض على الهواء .

ويبقى بعد ذلك أن نقدر معنى وقيمة النار في هذا التأمل عن العناصر . فأولا علينا أن نتذكر أن عمليات الطبخ أو الاندثار أو الاحتراق تتوقف على وجود أو غياب النار وعلى صفتها الطيبة أو الرديئة . فإذا

افتراضنا أن الحرارة كانت غريبة أو شديدة أو حتى غير كافية وإن الخلط فاسد ومحترق يصبح الدم فاسداً ويؤدي إلى عدوى وبائية . وللنار دور رئيسي لأنها تؤكد الانتقال من الخام إلى المطبوخ ، أي أن النجاة أصبحت ممكنة من الدعر المزدوج للعالم المتوحش الذي لا شكل له للوصول إلى عالم الثقافة ..

وبالمثل توجد أساليب مختلفة تعبر عن وجود أو غياب النار وتفسر اللون الاسود . فهناك سواد ينتج عن الحرارة المفرطة وآخر ينتج عن افتقادها ، وأخيراً ما ينشأ عن هذه « الحرارة الغريبة » التي يبدو أن سوادها يعتمد على نوعها أكثر منه على درجتها ..

ومن ناحية أخرى فإن النار هي أكثر العناصر نقاء ، وهي تمثل انكار كل الفساد وكل العدوى . وهذا هو السبب في أنها تستخدم فوراً في محاربة الطاعون .. « فالنار تصلح الهواء بطريقتين من خلال الصفات المضادة كما هو الحال في تجفيف الرطوبة والإقلال من القدرة وإزالة العدوى والرائحة النتنة . والطريقة الأخرى هي عندما تهلك ميكروبات الطاعون بواسطة النار » ، « نيران كثيرة من خشب ذي لويج » قد ينح لها أن تغلب على العدوى . فهل من الضروري أن نعيد القول بأن النار هي أيضاً الوسيلة التي يحارب بها وباء السحر ؟ وبضفاف هنا إلى دور الوسيط في الثقافة دور المظهر للفساد .

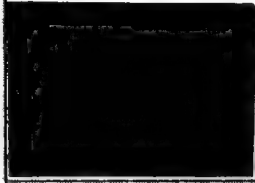
ومع ذلك فإن مثل هذه القدرة ليست إلا المضاد لامتكانياتها الهدامة . فإذا كانت النار تجدد فذلك لأنها تهدم . وإذا كانت تهاجم وتهزم السموم التي هي الطاعون والسحر فذلك لأنها هي نفسها تتقدم مثل الشيطان تماماً وتنتصر كالسهم تماماً ، « تقهر مادتنا وتحولها إلى طبيعتها السامة » . ويقول ميرابوازابري : وكذلك فإن النار من خلال حرارتها العظيمة تحول القش فوراً وتستهلكه . « وليست هذه المقارنة أمراً طائفاً ، إذ نجد في أماكن أخرى إثباتاً لتطابق التكاثر بين الطاعون والسحر والنار ، إذ يتقدم الواحد والآخر مستوعباً كل ما يجده في ذات طبيعتها مثل « النار التي عندما تجد بعض المواد القابلة تحرقها فتجعلها شبيهة لذاتها » .

ويفرق الرواقيون بين نوعين من النار : « واحدة تفتقر إلى الغنى وتستهلك ما يذوقها ، والأخرى تملك الصنعة وتقدم النمو » . وسواء تعلق الأمر بنارين أو بجائين من حقيقة واحدة فقد راعينا هنا النار التي تملك الصنعة وهي التي طبخت الاخلاط باعتدال والتي أخرجت الألوان الجميلة

من الاحمر أو الابيض ذات الطبيعة المنتصرة الحية ، والنسار التي لا فن فيها التي اما ان تفسد الطبخة وتولد اللون الاسود الفاسد الذي يدل على المرض أو الموت أو « تستهلك ما تتغذى به » كما يفعل السم . ومع ذلك فانها تنقى وهي تمحو . وهي لا تتضاعف بسبب ذلك بانها نسا « فنانة » ، ولكنها وهي ترفض النقى تؤدي دورا ساليا .

وعندما يتعادل حريق الوباء الهائل مع حريق التطهير الكبير فان النار المعتدلة - « النار الطبيعية » - قد تجد دورها مرة أخرى وتؤكد انتاج عالم الحياة والثقافة « الجيد الطهور » .

وضعية المستقبل والعالم غير المرئي



التنبؤ وعلم المستقبل

ان الفكرة الاولى عن المستقبل لا تخرج عن الفكرة السائدة عن العالم المجهول ، وهى ان الانسان بإمكانه ادراك المستقبل بصورة غائمة ، اما بواسطة اله او بدونه ، وهذا هو المفهوم الذى يبنى على القدرية والاعتقاد فى الانبياء والوحي والتنبيين . ولقد حلت صيغة الحتمية العلمية محل تلك الفكرة القديمة التى كانت سائدة خلال القرن التاسع عشر ، وتقول هذه الصيغة الجديدة بان الاشياء المحسوسة لا بد ان تستمر فى اداء وظائفها ، واذا امكننا التعرف بالتفصيل على تكوينها وطريقة حركتها امكننا حساب نتائج فعلها بشئ من الدقة .

ومنذ نشر ماكس بلانك نظرياته فى الطبيعيات الحديثة هذا القرن تغير المفهوم تماما ، فالآلة تعمل ككل ، اما الفرة او مجموعة الجزيئات فانها تختلف عن الآلة التى لا تعمل الا اذا وضع كل جزء من اجزائها فى

الكاتب: رايموند روير

ولد عام ١٩٠٢ ، درس في مدرسة نورمال العليا
وحصل على الدكتوراه في الآداب وقام بتدريس الفلسفة
في جامعة نانسي . وأصدر عددا من الكتب في الفلسفة

المترجم: محمد جلال عباس

مدير الشؤون العامة بوزارة التعليم العالي

موضعه ، ذلك لأن هذه الذرة تعمل ذاتيا في وجودها المكاني والزمني ،
وبالمثل فإن الكائن الحي أو مجموعة الكائنات الحية تستطيع أداء وظيفتها
بأنفسها ، ولكن بصورة تشبه كثيرا تشغيل الآلة ، ولكنها أيضا تبدأ أولا
في صورة بذرة أو خلية ، ثم تعمل بسلوك إبداعي في الحدود المرسومة لها.

على أن الفكرة القديمة عن أن المستقبل موجود كما توجد البسلاط
الأجنبية التي لا تراها أو لا تعيش فيها - والأمر الذي يتطلب منا العمل
على اكتشافها - قد عادت إلى الظهور في النظرية التي تنسب إلى
أينشتين عن إبعاد العالم الأربعة التي يشكل الزمن منها عنصرا يخضع
لقياس طول وعرضه ، فإذا كانت لدينا آلة تطير بسرعة تخرجها عن نطاق
اليوم إلى غد أناس آخرين فإننا بذلك نستطيع أن نرى الطرق التي سنسير
منها ونعود فنقطعها ..

لم يقل اينشتين هذا بالضبط ، وإنما قال عكس ذلك تماما قال بأن الانسان معرض لان يتقدم به العمر ولكن بسرعة أقل مما يتقدم به عمر اقرانه وذلك اذا ما تحرك بسرعة بالغة ثم عاد ، حينئذ يرى اقرانه قد تقدمت بهم السن اكثر منه ، ولا نستطيع ذكر ما ينتظرهم فى حياتهم المستقبلية ، وكل يرى الآخر وقد تقدمت به السن بدرجة أقل مهما كانت المسافة التى تفصل بينهما ، فإذا كان الشخص « أ » فى مركبة فضائية بالغة السرعة ويتحرك فى خط مستقيم مبتعدا عن الشخص « ب » المقيم على الأرض فسيكون هناك تناسب متساو بينهما بمعنى أن « ب » يرى أنه يبتعد عن « أ » بمثل الدرجة التى يبتعد بها « أ » عن « ب » ، فكل منهما يعتقد أن الزمن يتقدم على الآخر بسرعة أقل مما يتقدم بها الزمن عليه هو نفسه ، ولكن اذا ما غير أحدهما اتجاهه ، وليكن « أ » ، مآخذ وجهة الأرض فإن ذلك سوف يحدث اختلافا فى التناسب ، فعندئذ يرى « أ » أن الزمن يتقدم على « ب » أكثر مما يتقدم عليه هو وبدرجة أكبر مما يقدرها « ب » لنفسه ، وعلى ذلك فإن مظهره يدل على أنه قد تأخر فى ملاحظة الزمن . فإذا ما التقى « أ » مع « ب » فى النهاية فلن يكون لديه ما يخبر به قريبه فى الأرض مما لم يسبق الى علمه بما مر عليه من زمن حقيقى كالمعتاد ، وربما استطاع « ب » المقيم على الأرض ان يخبر رجل الفضاء « أ » عن خبراته ، كما أنه قد يخبره بأحداث الماضى ، وذلك لأن « ب » والأرض قد تقدم عليهما الزمن أكثر مما تقدم على « أ » . كلا إن « أ » يستطيع أن يتعرف على تاريخ الماضى اذا ما أطلع على الصحف القديمة كما فعل روبنسون كروزو حينما عاد الى أرض انجلترا بعد اقامته وحيدا فى الجزيرة ، وهنا نجد رجل الفضاء « أ » أنه انتقل نقله سريعة الى عالم يخفى له مستقبلا غير معروف ، تماما مثل الومض ، وهو الشيء الذى يعد أسرع من الضوء ، فإذا ما وجد فان ما يكتشفه يقتصر على مجال المطلق الذى يختبئ وراءه ، وليس المستقبل نفسه ، فاكتشاف مجال ما وراء المعروف للانسان العادى قد يهبئ الفرصة فى الواقع الحى مثالا يحدث عندما يزور أحد رجال الصناعة الاوربيين أمريكا ، فى نمثابة زيارة أرض « مستقبلية » بالنسبة له ، وتختلف تماما عن اكتشاف المستقبل أو الرحلة فى المستقبل ، ومع ذلك فإن المستقبل كإرض يمكن اكتشافها بعد مجرد وهم صعب المثال تتعلق به ونستمر فى ذلك .

ولما كانت الطبيعة علما جليدا وصعبا فإنه من المفضل أن يتحدث عن الوحى القدس وعن الأحلام الموحية ، وعن الإدراك عن بعد ، وأن كانت كلها قوانين طبيعية ، وتنبع فى ذلك شيئا من النظر فى خيالات الماضى وذكرياته ، وفى بعض المصادفات المتقاربة وبكثير من التشاؤم الذى عرض

لنا يتمكن الشخص من أن يبلغ شيئا شبيها بالنجاح في عملية التنبؤ التي يقوم بها مثل « حلم ما قبل الامتحان بأن المتحن قد وضع سؤالاً بعينه » وقبل « الشعور المسبق الذي يعمر القلب » قبل الإبحار « بجنوح السفينة او غرقها .. »

ولقد ظهر في معسكر الاسر الذي كنت فيه اثناء الحرب بعض المتنبئين من هذا النوع ، فاولا كانوا يقصون علينا خبراتهم الماضية في التنبؤ بشيء من التفاخر المبالغ فيه ، وثانيا اذا ما سألناهم عما سيحدث في السنوات التالية وبخاصة من حول تاريخ تحريرنا من الاسر كانوا يعلنون بدون تردد تواريخ كنا نراها بعيدة ، فتمتلئ بالياس وفقدان الامل في التحرر من الاسر في وقت قريب . ولكن تبين في النهاية خطأ هذه التواريخ جميعا ، اذ كلما حل واحد من هذه التواريخ كنا نجد انفسنا ما زلنا في الاسر ، وفي النهاية أعلن بعض هؤلاء المتنبئين - بشيء من التفاؤل . ان الامريكيين سوف يطلقون سراحنا قبل الموعد المحدد الذي أعلنوه وهو ١٤ يولية سنة ١٩٤٥ .

واذا ما كانت هذه الالهامات ممكنة كنا قد صدقنا المتنبئين ، وحكمنا عليهم بالاجتهاد وبنجاحهم في امتحان المسابقة ، مما قد يعطى الفرصة لبعضهم للكسب من سوق قراءة المستقبل ، او قد يتحولون في مضمار السياسة فيصبحون وزراء او مستشارين للحكام ، ولعل وجود نظام اليانصيب والرهان على كرة القدم يؤكد ان ليس هناك ما هو بالفعل قوة ادراك المستقبل .

المستقبل موجود

وجسودا مسبقا

اذا كان المستقبل او الزمن القبل موجودا بالفعل وامكن البحث عنه كعالم مجهول (قد يكون معروفا في بعض الاحيان عن طريق الالهام) فان الامر يحتم وجود زمن من نوع آخر ، او زمن يتحرك ليصل بنا من خلال الوجود المسبق للزمن المستقبل ، ويربط بينه وبين الاحداث التي تمر بنا في صورة ادراك للمستقبل ، وهذه هي النظرية التي قال بها ج. و. دوني (١) .

على ان ذلك بعد من قبيل المستحيلات ، فاذا ما وقعت لي حادثة اصطدام سيارة وكانت السيارة الاخرى هي التي صدمتني ، فلا يعنى ذلك انه كان بإمكانى ان اتجنب الحادثة التي أتبانى بوقوعها مقدما قارىء كفى او منجم او قد تكون قد بدت لي في حلم من الاحلام .

The Serial Universe Faber and Faber, 1934

(١)

وقد جاء فيه أن كل زمن سابق للوجود يتطلب وجود زمن متحرك لتوصيله وهكذا الى ما لا نهاية :

وقد يستطيع رجل البوليس الطائر فوق الطريق في طائرة عمودية أن يرى بالفعل أن الحادثة سوف تقع لا محالة ، وأن الاصطدام الشنيع سيحدث بالصورة التي وقع بها وبصفة مؤكدة ، وربما أمكنه أن يتنبأ بهذه الصورة المستقبلية من خلال رؤيته أحد قواد السيارات مشنت الدهن ، أو مثلاً يسير في يسار الطريق في أحد المنحنيات ، فهو بذلك يفعل مثلما فعل لابلاس ، ويتكهن من أن يتنبأ مقدماً بحدث الاصطدام من خلال الحركة الميكانيكية للدوران تروس الآلة وبناء على هذه النظرية فإن أي أحد يشتغل بعلم الفلك يتوقع أن الأرض في تاريخ معين سوف تنال أحد المذنبات أو تصطدم به ، فالعملية الميكانيكية دائماً تكون نتائجها متوقعة بشيء من الدقة ، وذلك لأن كل العمليات التي تتم في شبه الزمن هي من قبيل التتابع الذي يشبه ما يتم في السينما حيث الحركات الممكنة محددة بدقة ومعملة في التروس والروافع والكاسات التي تكون المحرك الذاتي ، أو هي تشبه ما في الدائرة الحركية التي يتحكم في توصيلها أو قطعها ما يدخل إليها من تيار كهربائي أو هوائي .

وفي القرن التاسع عشر ساد الظن بأن العلم قادر على أن يثبت أن الكون كله يسير في شبه الزمن ، وأنه يتحرك بالدفع الذاتي فقط ، ومازالت نظرية السيبرنطيقا وتطبيقاتها على المجتمع البشري - وهي ما يسمى بنظرية النظم - تؤكد تلك الفكرة القديمة عن شبه الزمن ، فإذا كان التحكم الذاتي مبنياً على نظام ذاتي مقرر مسبقاً ، كما هو الحال في أفسران الصهر التي تعمل على درجة حرارة معينة ، أو مثل النظم الذاتي الذي يعمل بالتأثير الكهربى أو التأثير الكيماوى ، أو مثل السيارة التي تغير السرعة ذاتياً ، فلا بد إذن من البحث عن النهاية التي ينتظرها مستخدم مثل تلك الآلات ، وربما كانت النهاية تغير مأساوية ، على الأقل في نظر مستخدم الآلة ، ويبدو أن هناك استخداماً للحادثة أثناء وقوعها من أجل الوصول إلى نهاية ، كما يبدو أن هناك نوعاً من تجنب العقبات ، والمحافظة على القدرة من أجل استمرار الحالة الداخلية والخارجية للآلة .

وبما لبداً الفكرة نجد أن المستقبل في حالة التحكم الذاتي المبني على برنامج موضوع مقدماً يشبه تماماً ما يسمى شبه الزمن ، فحتى الحوادث نفسها تستخدم (بإرادة الله) كوسيلة لتحقيق النهاية المحتومة ، مثل الإنسان الذي أخبر مقدماً عن الموت القريب الذي سيلقاه وهو في بغداد ، فيحاول الهرب من القدر المحتوم متجهاً إلى سمرقند نجاة بنفسه من الموت ،، ولكنه يلقي الموت المحتوم هناك - فطبقاً لبداً الفكرة

عن الإرادة الالهية لا تتواجد الاحداث في المستقبل او في ارض المستقبل
رأنا توجد بصورة نوع من الجاذبية التي تؤدي وقوع الحادث نفسه ،
ويتم ذلك تماما على مثال الطريقة التي يتم بها التحكم في الذبذبة او
الحركة في آلة سيرنطيقية ذاتية التحكم .

هذا ولا يخرج فلاسفة التاريخ عن كونهم قديرين بهذا المعنى السابق
وهم على ذلك منذ عهد القديس أوغسطين حتى بوسيت ثم هيجل
وماركس ، فمن الحوادث والجرائم والاطفاء كلها تخدم الانسان او تخدم
النظام الذي قرره الإرادة الخفية سواء كان فكرة أو حاسة تاريخية ، مثل
خطيئة آدم ، و « الجريمة السميدة » التي ارتكبتها تاركونيوسوس ،
و « الخراب السميد » الذي قامت به البرجوازية ضد العرب القدامى ،
وغيرها من أحداث الماضي ، وعلى عكس ذلك أيضا نرى أن فيلسوف
التاريخ الذي يخلق فوق الاحداث لا يطير فوق الطرق الأرضية كما فعل
رجل البوليس ، ولكنه يمر على طرق من نظم مخططة ، ومنها يستطيع
أن يشهد الاحداث الالهية التي لا يمكن تجنبها نتيجة تحركات ملك غاز
قوى واثق من النصر مثل نابليون أو هتلر حينما اتجها ضد طبيعة الاشياء
او ضد التوازن العظيم الذي يحفظ للطبيعة وجودها .

ويقول كونورث : « يبدو أن كون الصدفة دائما سببا في فشل أي
عمل محدد هي أفضل اثبات بأن أي عمل لا يفشل بالصدفة المجردة » .
غير أننا هنا نترك جانبا فكرة القدرية او حتى فكرة الإرادة الالهية ونصل
الى جاذبية حقيقية للزمن الحقيقي وللواقع .

وفي النظم الحالية هناك « تحكمات مبرمجة » ولكنها تحكم المثاليات
ولا تحكم الآلات .

وضعية المستقبل وما فوق الطبيعة

إن الزمن وبخاصة وضعية المستقبل فيه هو الذي يسمح لنا بأن
ندرك كيف أن الطبيعة مرتبطة تماما بما هو خارق للطبيعة في عملية خلق
واحدة مستمرة ، وإذا ما عمل الكل في وقت واحد وكان هذا العمل
اجباريا ولم يكن هناك برنامج ميكانيكي لهذا الفعل فمن يحدث أي تغيير في
أي شيء أو لن يحدث التغيير الا في الإستهلاك نتيجة الاستعمال والامتزاج
حتى يتم التماثل الكامل ، ومن جهة أخرى إذا ما لم يستمر وجود الاشياء
الا اذا ترك للمستقبل حرية المسببات والا اذا حدث اخلال بنظامها المعتاد
فإن الزمن سوف يتحلل وتنفصل أجزاءه ولن يكون المستقبل بعد ذلك هو
مستقبل تلك الاشياء .

ليس المستقبل بالشئ الجاهز الكامل ، كما انه ليس بشئ يمكن عمله ، وانما المستقبل شئ فى سبيله الى ان يكون جاهزا ، ولكنه يخفى ما بوجب احترامه ، ادراك غائم يحتاج الى ان يتضح من تستكمل ، فكرة غامضة تحتاج الى التعبير عنها ، لمسألة أو سؤال والقاء المتحسّن فى همس غير مسموع بوضوح ونحن مرغون على أن نخمنه لنجيب عليه .
والمعروف أن الحاجة هي أم الاختراع ، ولكنا فى كثير من الاحيان يكون الاختراع هو مبعث الحاجة ، ومنها يأتى وهم المتحررين الذين لا يميزون تفصيلا وجود الضرورة .

ومع ذلك فان هذه الضرورة ليست من قبيل العمل الميكانيكى ، فاذا ما قرر الفرد ان يذهب الى الصين مثلا فانه يلزم بان ينظم رحلته طبقا للضرورات الجغرافية والسياسية القائمة ، وطبقا لجدول المواعيد المحدد ، وهذا يتطلب قبول التزامات محددة لانجاز المهمة .

يقول علماء الوراثة ان الانسان مثله مثل سائر الحيوانات يعيش ببرنامج محدد ، غير أن الانسان غير مسير تسييرا ذاتيا بل انه يضع البرنامج لنفسه ، واذا ما سلك فى حياته او تصرف بطريقة معينة فان هذا السلوك او التصرف ليس مجردا من الهدف ، بل انه فى ذلك يهتم بالنتيجة ، وبذلك يكون الهدف سواء كان من اختيار الانسان او مفروضا عليه موجها لعمل الانسان ، وكذلك المستقبل يصنع الحاضر ، ان الاهداف السياسية الكبرى أو الدعوات الكبرى التى نودى بها مسبقا - مثل : سقوط مملكة النمسا ، وهزيمة انجلترا بفرض حصار قارى عليها ، والقضاء على الرأسمالية - لم تكن من مبتكرات منفذها : ريشيليو ونابليون ولينين ، كما انها لم تكن صورا منطبعة فى المخ الذى يحكم التفكير على مثال الشريط المثقب الذى يتحكم فى نغم البيانولا او برنامج ينفذ به الكمبيوتر ، وهى فى الحقيقة ليست مجرد افكار واقعية مبنية على اساس جدلى واقعى او حتى جدلى ذاتى كما يسميه العلماء ، بل هى مجرد ظلال مرت فى المخ الحقيقى مشتملة على مثاليات كبرى تقع فى خلفية هى بالنسبة لنا المستقبل ، ويصعب علينا تبين هذه الاشياء الكبرى التى يتغير شكلها امام اعيننا ، ويمكن أن تكون ظلالها مجرد خيالات (تكون عادة خداعة) ، ولكن مع ذلك هى اماننا اشبه ما تكون بالمبادئ التى تجتذب كل افعالنا وتكون اشبه بالضوابط فوق الواقعية .

وليس هناك ما هو أكثر تفضيلا من ذلك التعبير البلاغى القديم المأخوذ عن الافريق الذى يقول باننا نعود الى المستقبل ، فمن الناحية النفسية على الاقل نحن ندخل الى المستقبل ورؤوسنا بمشرّبة وعيوننا

متطلعة فى محاولة لنقوم بالعمل المثالى من خلال الظلال الغائمة ونتفاعل تبعاً لذلك .

يعترى رجال الدين الاضطراب الشديد حينما يتعرضون لمحاولة تعريف الاله (أو تعريف اصل الوجود) ، ويتساوى فى ذلك جميع رجال الدين سواء منهم من يعرفونه بأنه اللامتناهى فى الصفات (وهو ما فى فلسفة الدين السلبية) أو الذين يعرفونه بأنه المصدر المطلق للوجود وهو التحديد الايجابى أو الذين لا يقولون بهذا ولا ذاك ويحددونه بأنه الكائن الآخر المطلق ..

فهو المستقبل بذلك ، ولكنه كذلك هو الاجبار والحركة والضرورة التى هى الاساس الحقيقى الوحيد لفلسفة الدين ، مثل كونها الاساس الحقيقى الوحيد لكل الاعمال .

فالاله - طبقاً لهذه التعبيرات - هو المستقبل نفسه ، أو بمعنى آخر هو الأزلى الأبدى الذى يتجاوز الزمن ويخلق الزمن ، وهو الذى يتحلى دائماً على الحاضر أو فى الحاضر ، وهو الذى يغير تصرفات المخلوقات الفعلية الى سلوك وأعمال لكى يجعل العالم يسير فى مدار الحياة ، لا كالألة التى تسير بنظام ثابت أو دون امكانية اصلاح الفساد الذى يصيبها نتيجة الاستعمال والاستهلاك .

ان الآلة العظمى ، التى تبدو واضحة فى استمرارية دورانها وحركاتها ليست لها نهاية محددة ، تهدد باصطدام أو انهيار أو خراب . وهذا هو مصدر الميل الى الالحاد ، لان الآله هنا يبدو كأنه لا حول له ولا قوة تماماً مثل المستقبل الذى تبدو حركته ضعيفة جداً الى جانب الأشياء الضخمة التى تفرض نفسها بحركات قوية جبارة . لا يمكن لهذا الآله أو المستقبل كضابط مثالى ان يحدث الا تغييرات طفيفة فى الاتجاهات ، فالاتفاكر تدل وتوجه من خلال تفاعلات فى غاية الضعف ، ومنع ذلك فان الكون فى النهاية يمثل للمستقبل الذى لا يدركه الحس ، ولكن دون ان يصاب بالفشل البالغ أو التأسى الكبرى .

الكائنات الحقيقية

دائماً فى تحسس الحاضر

لكل كائن حى مدرك مطالبه ، فهو يتطلب حاجاته المادية من العالم المرنى (الغيب) ، من بيئته ، سواء كان باحثاً عن الطعام أو امبريالياً أو مستعمراً فله أيضاً مطالبه من العالم غير المرنى أى من القوى الخفية ، فهو يتطلب من العالم غير المرنى بعض الآراء والأشكال التى بها يفرضون ذلك

الماديات ويطورها ، وهو أولا يشكل جسده ، وهو من أجل ذلك يجتذب كل ما في ذاكرة بنى جنسه من رصيد ، ثم يعود بعد ذلك ليشكل جسمه الخارجى ويطور محيطه ونسيجه النفسى والحيوى ، وهو هنا أيضا يستخرج رصيد ذاكرة بنى جنسه من السلوك الفرزى الذى ينمى تشكيله الفرزى ، ولكنه اذا لم يستطع أن يقلد المخلوقات التى تعيش بذلك السلوك ويعمل مثلما تعمل فإنه يلجأ الى استخراج ما هو أكثر غموضا من الافكار والتشكيلات التى لم تدخل بعد فى رصيد ذاكرة أسلافه .

وهو حينما يفكر يخلق شيئا من لا شيء أو يكشفه فى الفراغ ، وهو بذلك فى الحقيقة يستخرج من مخزون الممكن ، فإذا ما ولد وتحرك بعد خروجه من الرحم الذى هو غالبا ذاكرة خفية خالصة فان مشاعره تضطرب بأشياء كثيرة ، فيتساءل : ماذا يعمل ؟ كيف يتم الامور ؟ كيف ينهى الامور ويقلعها ؟ كيف يترك الأشياء ! كيف يتلاءم مع الماديات التى يواجهها والتى يترابط بعضها مع بعض ترابطا قد يكون غير صحيح ، والتى قد يتباعد بعضها عن بعض وقد تتصادم وتعارض ؟ كيف له أن يحل هذا اللغز العويص المركب ؟ والحيوان كالانسان تماما يتكر سلوكا ذكيا ، ولكن الانسان يمتاز بأنه الى جانب السلوك الذكى الذى يتكره يلتبس شيئا مقدسا أو قدرة خفية ، وذلك اذا لم يكن يلتبس العون من جاره له أو ملك يحكمه أو الدولة التى يعيش فيها .

ان الرجل المتحضر بفعل ، وبحسب ، وبحاول ، ويقوم بتجارب ذهنية واختبارات للخطأ والصواب ، وهو يسأل نفسه ، أو لعله يبحث عن اجابة من نفسه تكون أكثر حكمة مما فى شعوره ، ولأن يوجد اختلاف كبير بين التماس الغيبىات أو تحسس الروح القدسة من جهة وبين أن يسأل الانسان نفسه من جهة اخرى عن كيفية القيام بعمل مميّس ، ولا يختلف الامر بينهما الا فى أن سؤال النفس يكون دائما أكثر فائدة من الالتجاء الى الخرافات .

وعلينا فى أى حادث يقع أن نفترض وجود بحر غامر من الخرافات الممكنة ووجود عالم غيبى يمر من خلال نفرة التماس الحاضر - اذا سميناها هكذا - ونأتى لتكمل ونثرى ما تحقق فعلا ، وإذا ما ترك هذا الذى تحقق بالفعل لنفسه فإنها تستطيع أن تعمل بصورة ميكانيكية نحو تحطيم ذاتها ، ولعل أفضل فى ذلك يرجع الى العالم الغيبى الذى تعلمت منه المجموعات الحيوية كيف تعمل لتلائم نفسها ، أو بمعنى آخر لتعيش . ان الإدراك الفعلى كما يبدو من عوالمه الخارجية ما هو إلا كالأزبد الذى يتكون مع أمواج المد حيث تستمر حركة تدفق الماء من البحر الخفى الى الانهار التى تميز كلا منها بالفعل وتحدد مجراه ، وهى تبدو كأنها تحمل كل شيء الى

الحيط ، ولكنها فى حقيقتها على خلاف ذلك ، فانها تتلقى كل شيء منذ ماضى الزمان وما زالت تتلقى كل شيء حتى يومنا هذا .

هل يمكننا اذن ان نطلق اسم « الاله الخالق » على هذا العالم الغيبى الذى ترجع اليه كل الاشكال العضوية والثقافية التى تبدو كأنها تعمل وفقا لافراض الكائنات الموجودة . ومع ذلك فيمكن ان ترجع كل شيء الى الصدفة ، لا الابتكارات الفنية التى يتوصل اليها الانسان فقط بل ايضا الابتكارات الفنية التى تتوصل اليها الكائنات الحيوية جميعا ، فكلاهما متشابه فى صفاته وفى نتائجه بالنسبة للتكوينات العضوية التى لا ترجع الا الى الصدفة التى تربط بالتغيرات الوراثية المفاجئة والى تشكيلات الاجهزة الفنية التى نتجت عن اكتشافات هامة تمت فى المعامل حيث كرس الباحثون عقولهم للتفكير فى تخصصاتهم فى معهد مثل معهد ماسوشتش للتكنولوجيا M.I.T أو المركز الوطنى للبحوث العلمية C.N.R S

وبالإضافة الى ذلك فان الاكتشافات العملية هى أولا وقبل كل شيء ابتكارات عضوية حيث ان الافكار الفنية تنبثق أولا فى خلايا مخ المبتكر او المخترع وتستمر حتى تصل الى اتمام مصفوفة لفز الكلمات المتقاطعة وتشكيلها الذى تتضمنه خلايا المخ تماما مثلما تتكون الاشكال العضوية من بروتوبلازم خلايا غير كاملة التمايز لكتل مختلفة طبقا لطاقة يمكن تحقيقها بالفعل حينما أعيدت من الذاكرة المختزنة .

ولا بد اذن ان تمنح كل جوائز نوبل لخلايا وأنسجة أمخاخ المرشحين لها لا لاشخاصهم التى لا يوضح صيورهم الا الشكل الظاهرى لابتسامات وجودهم .

فهذه الانسجة العصبية قد ابتلعت وهضمت كل تلك المتناقضات التى ظهرت فى النظام العلمى مثلما تبتلع الكائنات الوحيدة الخلية وتهضم جزءا غير عادى من الغذاء يصبح فمعا ومعدة .

الغيب لغز

حينما نتخيل شيئا ما يعتمد تخيلنا له خاصة على ذاكرتنا ، ولكن مع ذلك يوجد جانب ضئيل من الخلق يستقى من لا شيء ، فان الذاكرة والوراثة اللتين تعتبران نوعا من الذاكرة ايضا تسمحان لنا بأن نخزن الخبرات لكى تشكل منها كل التكوينات والمواد التى نجدها فى العالم المرئى ، ونحافظ على النجاح برضى السموات .

ولا يمكن ان يتأنى اليوم الذى يحدث مع كل جيل من الاجيال ، اول حتى مع كل جيل من اجيال الافعال ، من الذاكرة والوراثة ، بل هو يرجع

فى طرف منه الى الفرصة أو الفرص وبخاصة تلك الفرص السعيدة التى توافق إرادتنا والحاجات التى نحس بأنها تسد نقصا ما . وهم وإن كانت ترجع الى الفرصة ترجع أيضا الى المهارة التى تستخدم بها الفرصة المواتية . فحتى الذين يعتبرون أن الذاكرة شىء أساسى تتميز به الكائنات الحية لا يقولون « باننا » نحن بنى الإنسان أو أى كائنات حية أخرى - قادرون على أن لا نفل شيئا لا نستطيع أن نتذكر أنه قد تم بالفعل . ليس فى مقدورنا أن نخلق خلقا كاملا ، ولكن ما نخلقه يتم على مراحل شيئا فشيئا ، لأن التخيل والمهارة يضيفان الى الذاكرة المخالصة ما يفوق على ما يوجد بها مما يساعد على اتمام الناقص من الاشياء وتنظيم الامور غير المنظمة .

ولعل المثال الذى ضربناه لفظ الكلمات المتقاطعة سواء من حيث ابتداعه أو حله هو أحسن مثال يصلح هنا ، فإن المشتغل بحل اللز يستخدم ذاكرته ومهاراته فى وقت واحد ليخمن كل الممكنات التى بها يحدد ويبنى الكلمات ويصححها ، وذلك رغم عدم وجود حروف هذه الكلمات . والمثل يقال أيضا عن صانع الكلمات المتقاطعة ، فإنه يقوم بدون القوة الخفية وبدور العالم غير المرئى بالنسبة لقارئ الجريدة الذى يقوم بحل الكلمات المتقاطعة .

أن النظام الحيوى الكامل لكل الأنواع ما هو الا بمثابة الفاز كلمات متقاطعة فى سبيلها الى أن تملأ أحيانا بصورة منتهية تملأ ، أو تكون غالبا غير منتهية بالنسبة للأنواع التى لم تدخل فى النظام بعد ، وأحيانا تكون فى معرض العمل المستمر لاتمامها كما هو الحال فى الأنواع التى تتعدل شبكاتها نتيجة للبيئة الجديدة ، وبالإضافة الى ذلك يجب أن يكون فى سلوك كل فرد - حتى لو كان خاضعا لسيطرة الذاكرة الفريزية - شىء من الابتكار والتعديل طبقا للظروف .

أما العالم المرئى أو الكون الكبير ، فهو مجموع كلى يضم كل نمو وكل ما يضاف الى الذاكرة ، وهو يعيش بالذاكرة ، والذاكرة هى رأس ماله المتجمع . على أن العالم المرئى مخلوق من إضافات الاختراعات التى تأتى من عالم الغيب ، أى العالم غير المرئى فقط ، ومن الشبكة الأصلية السابقة الوجود فى لفظ الكلمات المتقاطعة التى لا تستطيع أن تتصور مجيئها الى الوجود .

وإذا كان الإنسان اليوم لا يقوم فقط بحل الكلمات المتقاطعة فى صفحة الانغاز بالجريدة اليومية أو المجلة بل أنه أيضا يقوم بابتكار الفاز جديدة فإنه بذلك يعتبر كاستاذ الرياضيات الذى يتكر المسائل التى يحلها التلاميذ فى الاختبار ، إلا أنه يستخدم الرياضيات المعروفة والتى تدرس بالفصل ،

وبالنسبة لعلماء الرياضيات الذين يظنون ويضيفون الى ما صنعه الانسان في الرياضيات فانهم ايضا يعملون في الميدان الواسع للرياضيات الممكنة في نطاق الامكانيات العقلية .

العجز عن ادراك كنه الذات الطية

واذا كنا لا نستطيع ادراك المياه الجوفية باعيننا فكيف ندرك كنهه الاله . فلنتصور مخزنا ضخما من المياه الجوفية يقع في عمق معين ، فاذا ما اراد الذين يعيشون في العالم المرئي على السطح ان يحفروا آبارا او يركبوا مضخات لرفع المياه فان المياه تظهر وتملا الخزانات الكبيرة او الصغيرة ، وفوق ذلك فان هناك جيوبا من الماء الجوفى تتكون بذاتها قريبة من السطح اثناء عمليات الضخ السابقة (ممثلة بذلك الذاكرة) ، وتكون لها صلة ما بطبقة المياه الجوفية الكبرى .

ولكن اذا ما ضعف الضغط أو أهمل سكان السطح صيانة الآبار وتركوها دون استعمال ، أو اذا ما أصيبت آلات الضخ بالمطب والتوقف ، فان المياه الجوفية تبدو كأنها قد اختفت ، ولكنها تتحرك الى جهة اخرى مازالت فيها الآبار والمضخات تعمل .

ومعنى هذا المثال أن الاله يقرر والانسان ينفذ ، وهو هو ما يعطى الانسان الذى يعيش على سطح الارض الشعور بأن عليه أن يعمل عملا معيناً في العالم المرئي ، ومع ذلك فان وجوده يعتمد على أصل الوجود ، كما يعتمد المرء على المياه الجوفية .

وفي بعض الاحيان ايضا ، ونتيجة للتفانى ، يصيب الفرد شيء من سوء الحظ أو تعترضه أصوات سيئة (نتيجة لاصابة السطح بانكسار مثلا) ، فقد تكون هذه فرصة أو صدفة تؤدي الى السماح للمياه الجوفية بأن تخرج على السطح ممثلة طريقاً يوصل الى الاله الذى لا تدركه الابصار . وطبقاً لما يقول به المتنبيون ودعاة الفوضوية على حد سواء ، فان التفكك الشامل الذى يصيب المجتمع كله وحدث ثورة غامضة الاصل قد تكون فرصة لانطلاقة حيوية قد تغير من الحياة كلها ، ولكن الخبرة البشرية على مدى التاريخ لا تؤيد هذه الفكرة التفاؤلية الخيالية .

وقوى الطبيعة الذاتية

هى ايضا سليبية

ولنعد ثانية الى وضعية المستقبل ، فاذا نظرنا الى الماضي الحيوى والتاريخى نرى أن هناك قوة غير معروفة هى قوة الطم *Natura naturans* التى قال امبينوزا انها هى القوة الفعالة التى خلقت ظواهر الطبيعة الكائنة

ويمكن تسميتها الطبيعة المطبعة . ولكننا اذا

عدنا الى المستقبل فيكون لدينا نحن بنى الانسان - مثلنا مثل سائر الكائنات الحية - شعورا قوى - او بالاحرى يفوق القوة - بان علينا او نطبق ذلك ونعمل بانفسنا لتحقيقه كما لو كنا نضع الكلمات الصحيحة فى شبكة الكلمات المتعاطفة ، او يكون علينا ان نبتكر مضخات قادرة على استخراج الماء الجوفى .

اما بالنسبة للمستقبل فان الصيغة التى اوردها اسبينوزا تفترض نفسها على ذلك كله ، فهناك الطبيعة المطبعة التى تعمل ، وهناك قوة الطبيعة التى هى سلبية الصفة (بصرف النظر عن التكوين اللغوى للصيغتين) ، وهنا نشعر بحقيقة العبارة التى تقول : « ان الاله يقرر والانسان ينفذ » ونعارسها ولا نشعر حينئذ بعكس ذلك فيما بعد فى وقت متأخر حينما نمنع النظر فى الماضى الحيوى والتاريخى ، ثم بعد ذلك نتكلم عن الطبيعة المطبعة التى خلقها الاله او خلقتها قوة الطبيعة ، ونسأل : اى من هذين الشعورين هو الصحيح ؟ فنجد ان كليهما صحيح ، اذ لا يوجد شئ يسمى ارض المستقبل التى قد نصل اليها ونتجول فيها او نرتادها ، بل ان علينا ان نصنع المستقبل ، ولكن من جهة اخرى يجب ان تكون افعالنا متمشية مع الممكن ، ونراعى الاتجاهات الرئيسية الكبرى والذاكرات التاريخية والحيوية ، ويجب ان نوائم هذه الافعال نفسها مع النظام القائم فيما وراء الرادتنا الخاصة .

ولا يقتصر ما يستبعده الانتخاب الطبيعى من الانواع العضوية على كل ما لا يمتشى مع الاوضاع القائمة لهذه الانواع ، ولكن يستبعد ايضا ما لا يحترم مما تناقلته اجيال الانواع المختلفة من ماضيها . وبهذه الطريقة نفسها يستبعد الانتخاب التاريخى الاشكال الاجتماعية والعادات والمعتقد والنظم التى لا تساير الوجود الزمنى الطويل للشعوب (1) .

ان الحل الصحيح الذى به يملا لفز الكلمات المتقاطعة يدخل فى مضمون الشبكة نفسها كما هو مقدم اليها او كما تقدمه لانفسنا .

وهنا نجد انفسنا فى مواجهة تناقضات المصطلحات التى ربما تثبت (مع تفاؤلنا) اننا قد توصلنا الى قلبه السؤال .

الاله فى صفاته الظاهرة

والاله الذى لا تحركه الابصار

كما صورده صمويل باتلر

ونورد هنا كيف امكن لصمويل باتلر ان يحل المشكلة او يفك العقدة

الجوردية (١) ، وهي التي يقصد بها الذاكرة غير المدركة والاله في صفاته الظاهرة والاله الذي لا تدركه الابصار) فهو يبدأ بالثنائية الموقته .

١ - الاله في صفاته الظاهرة : هناك اله معروف مرئي ولملموس يمكننا أن نحسسه ونحبه ، وهو موجود يبعث الدفء ، يمكن أن يكون تمثلا في شخص معين أو ابزوجة محبوبة أو بطفل جميل أو كلب أو قط مدلل ، أو شجرة أو مرج مليء بالأشجار ، هو كل الاشياء ماضيها وحاضرها ومستقبلها ، هو شجرة الحياة بكل ما تشتمل عليه من عناصر الماضي المترابطة جميعا والتي تكون معا شكلا متسقا موحدا لكائن حي أعظم ، هو بمثابة شجرة كبرى واحدة بسيقانها وفروعها المتملدة ، ولتنصوّر هنا شجرة كبيرة جذوعها وفروعها الخشبية غير ظاهرة للعيان في حين أن أوراقها وتمارها تبدو كأنها معلقة في الهواء يرتبط بعضها مع بعض بأصل مشترك في النماء الحي ، وهنا يمكننا أن ندرك بسهولة أن الصلة في بعض الاحيان تكون أقوى بين بعض البراعم في حين يكون هناك تباعد بين براعم أخرى ، فبالمثل يمكننا أن نلاحظ وجود نبات متسلق على فرع شجرة تفاح ، ما العلاقة بين فروع شجر الحياه هي في الفالب علاقة الروح والذاكرة ونوع النمو أكثر من كونها علاقة استمرارية بسبب التجاوز عن أجزائها .

هذا ، ويحاول جميع علماء التطور أن يصوروا شجرة الحياة في شكل مخالف للشكل الذي رآه بوذا في حلمه : « إن هناك ملكا يقضي في الاسفل ، والها يموت في الاعالي » فيضع هؤلاء التطوريون الكائنات الاحادية الخلية في أسفل شجرة الحياة ، ويضعون الحشرات الاجتماعية والقردة والانسان في أعلى الشجرة ، ففي الجزء الاسفل حيث توجد الجذور لا يوجد أي اله مجسدا أو أي كائن انساني ذكي ، بل انها الشجرة هي نفسها التي تشتمل على الكل معا ، فهي بمثابة اله ظاهر مرئي ، ونتمثل نحن بنى الانسان أحد الفروع العليا (راجع كتاب الاله المعروف والاله غير المعروف صفحة ٥٨ الى ٦٢) .

وهذا الاله غير المعروف أو غير المرئي ، الاله الذي لا تدركه الابصار ، هو معروف لدى الانسان معرفة جزئية ، فالانسان كمفكر وكعالم يحاول أن يضع للاله صورا في الكتب ، والانسان ككائن حي له دوره في الذاكرة

(١) يقصد الكاتب تشبيه المشكلة بالمقدمة التي أحكم جورديا ربطها ولم يستطع أحد فكها ، فجاء الاسكندر المقدوني ووجد الحل بسان ضربها بسنيقه فقطعها .

Pluriet, pp. 112 et 118 C.F.R. Ruyer, Lagnosede Princeton, (٢)
Fayard Coll.

هو كسائر الكائنات الحية ، وهو بمساهمته الفعالة القوية جيلا بعد جيل يجمع رصيد ذاكرة بنى جنسه وهى التى يسميها اللاشعور (٢) ، والاله هو الروح الواحدة للشجرة ، وهو الروح الموحدة بين أجزائها ، فهو الصانع العام ، وهو البدع ، وهو التحكم . ارايت الى رجل التنويم المغناطيسى ، الذى يشكل ويوجه ويتحكم فى الشخص الوسيط بعمليات التنويم المغناطيسى وما وراءها .

وليس للاله المعروف ما للاله فى الإديان ، وليست له القوة الكاملة ، وهو معرض لتأثير الظروف والفشل والتعثر ، وهو موجه بواسطة الذكريات الفردية المتجمعة من الانواع التى يفذيها . وهو منوم مغناطيسى ، وهو فى الوقت نفسه خاضع لتأثير التنويم المغناطيسى ، فهو يقدم الأوامر ، ثم انه فيما يبدو يضيع وينمى فى أوامره التى كثيرا ما تنتهى به الى الموت او الى نهاية بلا مستقبل .

والانسان كسائر الكائنات الحية الأخرى لديه غيبيات خاصة ترتبط بذاته الإلهية ونفسه أيضا .

ب - الاله الذى لا تدركه الابصار : لا بد ان يتواجد من وراء الآلهة المعروف اله غير معروف هو الذى زرع الشجرة ، وكذلك صنع الحقل الذى تنمو فيه هذه الشجرة ، كما صنع الإطراب العام للكون ، وكذلك وضع المبادئ الرئيسية لقنوات الذكريات المختلفة فقط بل ايضا لكل ما هو ممكن الوجود .

ولا يمكن لشجرة الحياة لتواجدها فى كوكبنا الصغير ان تسمح لنا بتفهم اصل اللذة والجزء الذى نفترض ان فيهما حياة ، كما هو الحال فى الخلية الاولى التى وضع نظامها خصيصا لتكون منها الحياة والتكاثر .

وبعد ذلك نتساءل : هل علينا ان نظل نتصور ان الاله الذى لا تدركه الابصار هو المهندس الذى وضع التصميمات المختلفة ، او البستاني الذى يفلح ارض حديثه قبل ان يزرع فيها البذور التى تخرج من نموها آلهة معروفة او تثبت على شكل اشجار حياة ؟

وهل لنا ان نجرؤ مرة أخرى فنقول بنىء من التمثيل ان الاله هو بمثابة صانع الساعات الاعظم ، لم يخلق الساعة فقط بل ايضا خلق جميع اشترائط الوجود لكل الساعات وكل الاشجار .

ولقد افترت بانظر فكرة الاله غير المعروف الذى علم نفسه بالتدريس كيف يمارس مهنته كالة ، كما يتعلم الطائر بطبيعته الموزونة كيف يمد عشه قبل ان يضح البض ، فالاله غير المعروف يعد الكون الطبيعى قبل

ان يزرع اشجار الحياة في مواضعها المناسبة ، وبذلك يكون الاله غير المعروف قد تعلم بذاكرته فنه الخاص كصانع النجوم ، ويكتسب مهارة نبط هذا الفن (انظر كتاب الاله المعروف والاله غير المعروف ص ٨٦) .

وسرعان ما ادرك بانظر ان هذه الفكرة الاسطورية لا تؤدي الا الى تكرار فارغ غير محدد ، وان الحل الوحيد هو ان نتجنب ما تقع فيه من خداع باستعمال عبارة « غير معروف » او باصطلاح « الاله غير المعروف » ، وذلك بان نضع خطأ تحت كلمة « اله » كلما قصدنا به « غير المعروف » ، وعلينا ان نحاول ان نتصرف وكأننا نعرف غير المعروف بتجسيد هذا الاله ، وعلينا بدلا من ان نتكلم عن الاله غير المعروف ان نتحدث عن العالم غير المرئي الذي لا نعرفه عنه شيئا سوى آله واقع فيما وراء كل استمراريات الذاكرة الدنيوية ، وفيما وراء كل الاماكن وكل الازمنة ، وانه أشبه ما يكون بمحيط متسع من الآراء التي لم تصبح بعد أفكارا ، والقيم التي تتحقق في الحياة بعد . . . هو مدينة فاضلة ، وهو أفضل الزمان ، وهو مع ذلك يخلق الزمان والمكان بدون أي توقف .

ان العالم المرئي الذي هو خلاق ومبعث للحركة لا يمكن تصويره على مستوى عالمنا المرئي الذي خلق كل حالة بالطريقة الرسومة لها من عالم آخر ، بطريقة هي الخلق المعروف ، فالعالم غير المرئي ليس ذاكرة تسير على خط ذاكرتنا لكائنات حية ، وذلك لان هذا العالم غير المرئي هو الذي يكون لنا الذكريات بان يملأها بأشياء جديدة ، ان يملأ مربعات لفز الكلمات المتعاطفة .

العالم غير المرئي

وليس العالم غير المرئي هو العالم الآخر الذي يتكلم عنه رجال الدين ، ليس مدينة فاضلة او الجنة ، وهو ليس المكان الذي يجلس فيه الاله على عرشه ونستطيع رؤيته بذاته لا من خلال أعماله ، وليس هو العالم الآخر الذي نذهب اليه بعد المآلوت ، بل انه مبدأ مجرد غير ذي شكل ، هو الذي يعطي للأشكال وللأشياء كلها صفاتها ، انه مثل « طاو » - الصيني الذي يمثل الجانب المياري وجانب السموات الذي يتكلم عنه الصينيو ، ذلك الجانب من الإرادة الالهية أو الحظ الذي يتكلم عنه الفرييون ، فهو الكائن الذي لا يمكن تصويره بل لا يمكن تخيله ، وهو الذي يساعد كل الأفكار التي تتصورها وكل الأشكال التي تحققت وستتحقق فيتكون من مجموعها العالم المرئي (أو الاله المرئي) ، وهو ليس تمثالا جامدا أو خيالا متحركا ، بل هو حلول الهى مستمر فى كل شيء .

والعالم غير المرئي ليس مجرد خرافة تحولت الى شيء مجرد أو الى نوع من الذكاء الخاوي ، انه وجود سابق لامحالة ، انه شيء مسلم به ، أو هو الشيء الوحيد المسلم به ، هو كذلك والا وقعنا في أوهام الوضعيين التي تقول بأن العالم سطح قطبي بلا سمك ، وانه كامل في وجوده وفصله حيث تكون الذاكرات مجرد ذاكرات مزيفة لانها لا يمكن ان تكون سجلات مادية مكتوبة فقط حيث الأفكار ايضا تكون أفكارا مزيفة لانها يمكن ان تنفتت الى الاشكال المختلفة التي تظهر بين لحظة وأخرى .

ان العلم الوضعي الفعلي الذي يختلف تماما عن خرافة الوضعيين ليس هو الذي يصغر العالم الى الذرات التي نعرفها الآن فقط ، وانما يجعل حاضرا شيئا يختلف كثيرا عن اسطورة المفكرين القدماء في الذرة حيث انه يعتبر حاضرا اشبه بقطاع من نظام عام يشتمل على فضاء زماني ، ومستقبل الذرة هو اشبه بالفصل أو هو في شكل أبسط الافعال مثل الطاقة مضروبة في الزمن . ان موقعنا بالتأكيد هو سطح المحيط غير المرئي ، ونحن نعيش لحظة بلحظة وعملا بعد عمل ، رغم ما نتذكره وما نتوقمه بمداركنا يعطينا أو يفرض دائما عمقا محددا لهذا السطح .

ولكن حيث يوجد سطح فلا بد ان يوجد عمق وسمك ، ويمكننا بذلك ان نتصرف بصورة أفضل من ان نخمن هذا السمك ، لاننا نعرفه بخبرتنا من السمك المحدود والمحتمل الذي نعيش فيه ، وبدون ذلك السمك أو العمق المقبول (الذي هو بدقة ثوان معدودة ، وباكثر تجريدية أشهر أو سنوات معدودة بالنسبة للتدريبات ، وهو نظريا عدة بلايين من السنين في نظر الفلكيين والجيولوجيين وعلماء الحياة) ، وبدون ذلك العمق لا يمكن ان نشعر بشيء ولا حتى الشعور الوقتي الذي قد يختفي تماما . علينا ان نرى ان المحيط الذي نعيش على سطحه هو الشعور غير المعروف ، وان هناك عالما غير مرئي أو الها لا ندرك كنهه يحيط بالعالم المادي الذي هو بدونه قد يكون مجرد « شيء » في اتقى حالاته ، وهو بذلك لا يتميز عن الاثني ، أو قد يكون مجرد حاضر لا يتمشى مع التواجد الذي ينقصه الماضي والمستقبل .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
وساهمة في إثراء الفكر العربي

⊙ مجلة رسالة اليونسكو

⊙ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

⊙ مجلة مستقبل التربية

⊙ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف

⊙ مجلة (ديوجين)

⊙ مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتٍ عديدة.
تصدر طباعتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالانفصال مع النسخة الفرنسية لليونسكو وبمعاونة
النسب الفرنسية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

عند النقاء الإنسان مع ذاته



ان ما نخمنه بواسطة حدس الفارقة الخاصة بالقدر الانساني وبقطبية الوجود الانساني المزدوجة لم ينتقل اليها خلال الفكر الفلسفي الصارم . ولكن بالرجوع الى ينابيع التقاليد الصوفية والدينية والشعرية في كل الزمان . واشد من ذلك ضرورة أن نبحت عن التعرف على الترتيبات المشروعة للتأمل المتعالى في لباس متنكر من القبال الفلسفى الاكثر صرامة من حيث المظهر بقصد ابراز الى اى حد يمكن أن يشارك الفكر النقدى بشأن اشكال الوعى الذاتى الاكثر بدائية والسابقة على كل فكر فلسفى في تأصيل صورة الانسان بمقدار ما وليكن قليل التماثل .

وستصور الحكاية المعارضة في القصة الخرافية الذهبية المتعلقة بالشاعر الصوفى الفارسي الكبير الشيخ فريد الدين العطار قولنا على نحو افضل مما تصوره المقالات المطولة . اذ وقع سجيننا في يد جنسدى من

الكاتبة : سيد وحيد الدين

ولد عام ١٩٠٦ في حيدرآباد في الهند وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة ماوهورج بالألمانيا وعمل مع المسالم الألماني والفيلسوف الديني رودلف اوتو في عام ١٩٥٩ - ١٩٦٠ حاضرا في الولايات المتحدة في الموضوعات الدينية والاسلامية . استاذ سابق ورئيس قسم الفلسفة بجامعة دبلن حتى عام ١٩٧٢ نشر كتباً ومقالات في مجالات مختلفة

المترجم : الدكتور عبد الفتاح الديري

المشرف العام على الامانة الفنية والترجمة بالمجلس الاعلى
للتقانة

قبائل التتار الذين نهبوا مدينة نيسابور ، فرفض أن يدفع له فدية كبيرة حتى يتحرر منه متعللاً بأنه يرى نفسه يساوى أكثر من ذلك بكثير ، وعلى الرغم من ذلك فقد اقترح في اللحظة التالية على خصمه المنتصر عليه أن يحرره في مقابل حزمة من الحشائش مقدوا أن شخصه لا يساوى أكثر من ذلك . وقد تخيل ماذا كانت مكافأته . وإصالة هذه الحكاية مثل أصالة عدد كبير من الحكايات الطريفة التي تعطى معنى للتاريخ بعد اليوم مرفوضة . ولكن صدقها الذي يتجاوز الحقيقة التاريخية لا يبقى أقل تأكيد . فما يعلمه لنا بصياغة هذه الحكاية الخيالية حول حياة أحد الحكماء الكبار هو بغير أدنى شك طابع المغارقة في القدر الإنساني كما يصوره القرآن الكريم « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين » (التين : ٤ ، ٥) .

وهكذا يتحرك الإنسان بين لا نهائين : اللانهائي الذي يجعله يتطلع نحو

ارفع القمم حيث يصيب روحه الدوار ، والالتهائى الذى يدفعه نحو
إشبع الهوات ، أو بعبارة أخرى يمكن أن يلغى الإنسان بنفسه عاليًا الى
حد أنه يفقد صميم فكرته الخاصة عن إنسانيته .

وتقع تجربة الإنسان عن نفسه في مستويات مختلفة . والصورة التى
يكونها عن نفسه مع الظروف المتغيرة لتاريخه ومع الامزجة المتنوعة المناظرة
لحالة روحه أمام كل موقف جديد . ويصبح سؤالنا « ما هو الإنسان ؟ »
سؤالًا غير قابل لى أجابة « متنوعة » . فإذا كان الإنسان مرئيًا من زاوية
معينة أقل من أى شىء وكنا ميالين الى القول مع مؤلف المزامير :
« ياهواه ما هو الإنسان اذن ذلك الذى تعرفه ، الكائن الانسانى الذى
تفكر فيه ؟ الانسان مماثل لنفخة من الهواء وايامه تشبه الظل العابر »
(مزمور ١٤٤ : ٣ - ٤) أو مرئيًا من منظور آخر يبدو الإنسان علامة لحد
معين وتطرا على ذاكرتنا أقوال الصوفى المسلم بياذير في نفمة ذات صدق
لا يقاوم : « سبحانى ! ومجدى عظيم ! » ، فمن الذى سيندهش بعد
ذلك من أن الإنسان يبدو على مستوى الوعى الدينى مطويًا أزاء كل
شروحات اللحظة والضرورات الزمنية شأنه شأن أى مخلوق آخر في حين
انه من ناحية أخرى نتوقع رؤيته يولد من جديد من أجل رماده ومن تراب
الوجود من أجل بلوغ المجد الخاص بالوجود الجديد ؟

وينبغى ان نقول عن الإنسان على مستوى التجربة من حيث هو فرد
موجود في العالم انه واعي تمامًا لوجوده من حيث هو حضور. هنا والان
ينسج في معظم الوقت ما له من استحقاق نحو التحلل ، لا سبيل الى تفاديه
سواء كان حقيقيا أو ظاهرا عند لقائه مع الموت . وعلى العكس يكشف
الإنسان عند لقائه بالآخرين بعدا لا يظهر في أى مستوى آخر من مستويات
الوجود . وهناك أيضا ينبغى أن ننامل جانبين : من ناحية جانب الموناد
أو الذرة الروحية العمياء المغلفة في عزلتها والمعموثة المطلقة في سر عالمها
الشخصي . ومن ناحية أخرى جانب الوجود المتشابك مع الآخرين من
الموجودين بكل روابط الاحسان والاخاء وهو يبحث عن دلالة وجوده الخاص
به في اتصاله بالغير وفي الوقت نفسه في الإبداع الفنى والاكتشاف العلمى .
وذلك لانه في أول حركة انطواء على نفسه تقوم مسافة لا نهائية بفصل
احتلى المونادات (الذرات الروحية) عن واحدة أخرى من المونادات .
ولكن هذه العزلة الاولى أيضا هى التى تخفى في ذاتها الحاجة الى العلو على
نفسها في دفعة من الحب والصداقة . وكلما أحب الإنسان ازداد إدراكه
ان العزلة في صورتها القصوى لا تمكن تجاوز ذاتها بحال من الأحوال ايا تكن
روابط التآلف على الرغم من تعارض الظاهر . ولا يمكن أن يوجد اقتران
حقيقى بين موجودين الا مع الاحتفاظ بالحق الذى لا يمكن فسحه لكل

واحد منهما في عزلة التي لا يمكنه ان يتخطى عنها لاي عذر من الاعذار فالعزلة تركة لا يجرى تقسيمها . وبدون ذلك يفقد كل رباط من اربطة الحب والصدقة وزنه . وتعني الرغبة في الانفصال عن العزلة الهروب من النفس مع افكار هوية الانسان الخاصة . وتتعرض بعض التفسيرات التقليدية عن التجربة الصوفية الخاصة بالوحدة لشكوكنا لهذا السبب نفسه .

ولكن الانسان قد ظهر لنا من زاوية شقائه اكثر مما ظهر لنا من زاوية عظمته . والنظريات الدينية والفلسفية قد اكدت ايضا مرة بعد مرة جانب الامتلاء والجانب المضاد للفراغ والعوز . ومن الفلاسفة مثل كانط من اعطى قيمة لكرامة الانسان البارزة ، ولكن هذه الكرامة في نظر كانط لا تكون من نصيب الانسان كفرد ولكن كممثل للانسانية المثالية . والفرد من حيث هو فرد ملطخ بكل انواع العاهات . ولكنه من حيث هو ممثل للانسانية جدير باحترامنا . وفي حين اعتقد المفكرون المؤمنون مثل باسكال اكتشاف عظمة الانسان في مظهره الاكثر شقاء قامت النظريات العلمية بتمثيله لنا غالبا من حيث مظهره كيتيم في الكون ضائع باحدى دوائر الكون . والرؤية المسببة بالاحترام للانسان المنفى على هذه الارض - المنفى مؤقتا - اى المحروم من حضور الله الذي سيجد نفسه متحدا به آجلا او عاجلا . هذه الرؤية تترك موقعها للابصار بالانسان في حالة السقوط مهجورا بهذا العالم المتزمن حاملا وسواس الموت كمنظور وحيد يملأ وعيه بالرعب والقلق .

ويمثل لنا نص رئيسي من القرآن الانسان كحامل لرسالة الامانة ، وهي رسالة مقدمة في الاصل الى مجموع الخلق ، ولكن الانسان وحده كانت عنده الجراءة على قبول التحدى مهما تكن النتائج ، في حين ان السماء والارض رفضا هذه المسؤولية : « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » (قرآن كريم) .

وكان المتصوف الاسلامي في العصور الوسطى محمود الشايبستارى يرى ان السؤال الوحيد الذى امكن وضعه بحكمة وسداد راى حول الانسان لم يكن « ما هو الانسان ؟ » ولكن « اى نوع من الانسان هو ؟ » . وردا على سؤال « من تكون ؟ » عاد فيلسوف حديث مثل هيدجر بتفسيره الى الفكر قبل السقراطى باليونان . وفي بحثهما - محمود وهيدجر - عن الهوية الاصلية للانسان انساقا كلاهما الى البحث عن الصفة الخاصة لوجود الانسان في ماهيته . ولكن عند النظر عن قرب اكثر نجد برغم ذلك انه يوجد عالم بين دوافع الفكر الفلسفى عند محمود وعند هيدجر .

وفي حين أن هذا الأخير يهتم بالإنسان كوجود موجود في الزمان وفي تاريخيته ووضعه الدائم موضع التساؤل فالمتصوف الصوفي لا يتأمل سوى الإنسان من حيث هو وجود في ذاته وموجود خارج الزمان والتاريخ وخارج العالم . وعلى الرغم من ذلك فالأجراء الذي قام به هيدجر نفسه يحتفظ بارشاد ديني عميق لا يصل قط الى حد الابتعاد عنه . وهذا الوجود الإنساني هو بالضرورة موهوب لعالم مهذب وممثل كل خصائص السقوط ويتطلع في الوقت نفسه بطاقة اليأس الى الغداء والخلاص الذي يعيد إليه ماهيته الأولى . وهكذا وعلى الرغم من أنه يكلفنا بهذا الصدد بأن نضم الى صف المخرافات القديمة الرؤية الصوفية لرجل ايدى متجول يتطلع الى الاقتراب من الاجواء العليا او من الوجود المتكون على صورة الله او على صورة ممثلة على الارض ، ولكنه فقد علاقاته بأصوله ، ففهمنا للإنسان في امتداد جذوره بالارض (ووجوده هناك) لا يفقد شيئا بالاحتفاظ باتصاله بالتجربة الدينية او الصوفية واحتكاكه بها .

وكان حضور الإنسان في العالم موضوع افكار خصبة من زاويتين مختلفتين : الوجودية ، والانثروبولوجية (علم الانسان) النقدية التي اعطاها ماكس شيلر اللدغة الاولى . ولم يعد الامر هنا يتطلب معرفة ما اذا كان الانسان يمثل الحلول بالنسبة الى الفعل او ما اذا كان ذا ماهية تمثل جوهرها واحدا مع براهما وانما على الاصح الانسان بكل الوان ضعفه وعاهاته . وذلك هو التحدي البروميثي (نسبة الى بروميثيوس) الذي يمثل أمام نظام الخلق فضلا عن أنه يبدو كبيرا بما فيه الكفاية لكي يرفض ما يقدم اليه على الرغم من طبيعته المحدودة وعدم أهميته الظاهرة . وعلى ذلك فما هو الانسان ؟ انه يتمثل بأكمله في هذه القدرة على الرفض وفقا لراي ماكس شيلر . انه يتمثل في هذه القدرة على أن يقول « لا » أمام ما تقدمه له الطبيعة . وذلك هو ما يعطيه وضعا فريدا في نظام العالم . فالإنسان يتحرر من ضغوط الوجود . وفي حين أن الحيوان يخضع للعالم حيث يضيع في حلمه الذي يبهره يكون الإنسان وحده قادرا على استيعاب الأشياء المحيطة به بدون خضوع للضغوط التي تفرضها عليه الوحدة الوظيفية لفرائزه الحيوية وأعضائه الخاصة بالادراك الحي (١) ، وهو يملك انتقacha على العالم لا يملكه الحيوان . والإنسان — عند شيلر كما هو الحال عند نيتشة — هو الحيوان الذي يستطيع وحده عمل مشروعات وعود . انه قادر على أن يتجاوز العالم ونفسه وبذلك يكون قادرا على التحكم والفكاهة جميعا وكذلك على تخطي كل امكانياته المحدودة . والوجود في صورة انسان اذن هو القدرة على معارضة العالم كما هو في حضوره المباشر الاحتمالي اى قول « لا » بشكل قاطع (١) . الإنسان هو

(١) ماكس شيلر : وضع الانسان في الكون ، دارمشتات ١٩٢٨ : ص ٤٨

الوجود الذى يعرف كيف يقاوم دفعات ونفضات غرائزه الخاصة به وكيف يقول « لا » للوجود هنالك حيث يجب الحيوان ابدا « بنعم على الحقيقة . فالإنسان هو الراضى الأبدى الذى يرفض المعطى الحقيقى على نحو ما هو عليه . وهو ذلك الذى يرفض أن يدعى للضغط الذى تحدثه البيئة ، ولكنه يحرم نفسه ايضا من متعة التعبير عن نفسه مع فسخ المجال أمام غائزه بواسطة الزهد والنفى .»

قام هـ . بلسنر أيضا بمشاركة مرموقة فى الأنثروبولوجيا الفلسفية (١) وفى رأيه إن الإنسان يدين بقدره الاستثنائى الى غرابته . ولنفهم من ذلك أنه ليس مرتبطا ارتباطا وثيقا كالحيوان بالطبيعة الاجتماعية لوجوده وإنما هو يضع نفسه خارج نفسه على نحو ما ويكون له وعى بوجوده الخاص به ككائن قائم فى المكان وفى الزمان . وذلك هى الفكرة التى تبرز بوضوح من كل تاريخ ثقافته . فمع الانسلات شيئا فشيئا من كل افتراض سيتأقوى مسبق تحاول الأنثروبولوجيا الفلسفية الحديثة أن تركز على الإنسان من حيث هو وحده بدنية . ويميز بلسنر الجسد من حيث هو شيء أو من حيث هو شيء بين الأشياء من الجسد من حيث هو مركز لتجربة معاشية . وعلاقته بجسمه من حيث هو مركز التجربة المعاشية لا يمكن أن تقارن بعلاقته مع أى شيء آخر . وفى رأى بلسنر أن أولئك المنتسبين الى مدرسته لا يمكن أن يقال عن إنسان أنه يملك جسدا ولكن يقال أنه جسد أو يكون جسدا على الرغم من فطنتهم القصوى التى يظهرونها حيال كل تفسير مادى للظاهرة . فهذا الجسد الذى هو أنا وهذا الجسد الذى ينطق بأنا مع الإشارة الى نفسه ليس شيئا بالنسبة الى ولكنه جزء من لىائى مع نفسى . وتلك الملكة فى اتخاذ الوضع بالنسبة الى الشخص نفسه خارج ذاته هى التى تقيم كل الاختلاف بين الإنسان وبين كل المثلين الآخرين للمملكة الحيوانية . وليس للملامح الأخرى الخاصة بمورفولوجية الإنسان أو بمجموع صفاته التركيبية أية قيمة تجريبية فى المنظور الأنثروبولوجى عند بلسنر . ولكنه الى حد ما يقبل الفرض العلمى الخاص بعالم الكواكب ذاك الذى يذهب الى أنه فى إمكاننا بشكل قوى أن نتخيل الإنسان على هيئة أخرى سوى تلك التى ألفناها حيث يبدو له أنه من الواضح أن الإنسان ليس على وجه الخصوص مرتبطا بهيئته الحاضرة . ووفقا لأراء العالم البيولوجى فون اوكسول تكون الحيوانات على العكس مرتبطة بلا هوادة بالبيئة التى تخص نوعها ولا تستجيب بحال للمؤثرات التى لا تنتمى الى عالمها ذاك المقفل . فالتعبير يدرك أبسط ضوضاء تتعلق بالركن الذى أمد فيه خيوط نسيجه ولكنه يظل غير مبسبال بالنسبة الى

الضجيج الذى يصم الأذان والذى يمكن ان يملأ أرجاء العالم المجاور .
وتلك أيضا هى حال الإنسان ، لأنه اذا كان بعض نفاذ النظريات الخاصة
بفون أو كسول قد اعتقدوا أنهم استطاعوا أن يكشفوا عن طائفة تخطى
الحواجز البيولوجية التى فرضتها طبيعة الإنسان عليه فاننا لا نملك انكار
أن الإنسان حتى لو امتلك القدرة قلما يتحاشى وسطه الطبيعى ويفضل
حدود العالم الذى يتأخم عدم الامان على العالم الذى يتجاوزه ويجهله .
واستطاع اليكس كاريل أن يبرز ، ومعصه الحق ، أن العالم والشاعر
أو الكائن الذى يفترسه وجدانه العائق ، كل أولئك قد استغرقهم عالمهم
الخاص بما فيه الكفاية لكي يظلوا غير مباليين بما يجرى فى غير هذا المكان .

وإذا تحاشينا الاطار الصورى للانثروبولوجيا النقدية أو لفكر
أنفلسفى الذى يجعل محوره التطور البيولوجى للنوع الانسانى لكي نتجه
نحو صورة الانسان الذى يرتفع الى الافق الفلسفى الغربى فى خط السير
الذى رسمه هيندجر فان الموقف يتغير تماما . فالإنسان معطى لنا كما
لو كان قد سيطر عليه مزاجه وحالته المتغيرة أو طريقة معينة فى الوجود
المتلائم عاطفيا مع العالم أو غير المتلائم معه . والعاطفة المسيطرة فى اللحظة
الأولى على فكر هيندجر هى الرعب : عالم نتسلمه فى القلق ، ولكن اذا
تخطينا هذا الجزع الاساسى واذا احلنا محله عواطف أكثر ايجابية فى
الوجود تغير العالم فى لونه بالنسبة الينا بنسبة على ذلك . وسيظل القلق
بالتأكيد جهة أساسية فى الوجود الانسانى على الدوام وليست التقلبات
التي تنتاب هذه التجربة هى التى تولده فى عقلنا ، إذ ان الامر هنا متعلق
بما كان ليبنتس يسميه القلق القوى القادر المرتبط لدى الإنسان بالوعى
الخاص بعاهته ومحدودياته . فما هو الإنسان فى الواقع اذا لم يكن هذه
النقطة الملقاة فى المكان والزمان ؟

ومهما يكن البرر الذى نملكه لوضع مثل هذا الالحاق الموحد الاتجاه
عن القلق موضع الشك فانه يعطينا عند تناول أى شئ رؤية أكثر دقة جدا
عن القدر الانسانى مما يعطينا الالحاق المعكوس عما هو متفق على تسميته
بالحالات الايجابية أو المشاعر الطيبة . ويؤدى القلق غالبا الى شعور
صوفى بعدم الانتماء الذى يجعل الإنسان خاليا من الشعور بأنه فى داره فى
أى مكان بهذا العالم الشاسع . غير ان هذا الاغتراب ليس عابرة لان الجزع
بالنسبة الى الإنسان دعوة الى تجاوز ذاته عن طريق المثقافة . وليست
الثقافة عند الإنسان رد فعل ضد عاهة وراثية أو شعور بالعوز كما يذهب
الى ذلك جيبلين . وليست أيضا آليات دفاعية كما يذهب الى ذلك
فرويد . ولكنها استجابة موجبة للقدر الانسانى الاساسى التى يتسوفر
التعبير الأكثر تمييزا لنوعنا عنها فى الفن وفى الدين . والحنين الى ما وراء

ذواتنا هو مكون أساسي لطريقتنا في الوجود في العالم لان هذا المكون - ولنقلها عابرين - يفقد بشكل متفرد المفهوم الوجودي للقدر الانساني . ويمكن ان تشبع الرغبة بشيء زهيد . ولكن الدفعة التي تحملنا على تجاوز ذواتنا لا تشبع اطلاقا لان الانسان يتطلع ان لى ما ان يملكه ابدا والى ما لم يسمح له قط بامتلاكه . فاذا حصل على ما يرغبه فهو لا يحصل عليه ، بشكل تام . أو بعبارة أفضل لا يكون الهدف الذى يتطلع اليه محددا تماما . وذلك هو الذى يوجدا كل اختلاف بين تطلعاتنا وحاجاتنا . والحاجة تبلغ مداها عندما تتعرض الرغبة للارتواء ، ولا يبلغ التطلع مداه من الرضا أبدا ويحتفظ حتى في مظهر نجاحه بالشعور القلق بنصف الفشل . فالانسان يعانى من قلق يجهل سببه . وهو يعانى دون سبب ظاهر . وتنزل نعمة رثاء أسيانة الى أفضل الاشعار المستوحاة من ذلك الاشتهاء الملى بالحلم والذى لا يتسع ابدا . وتثير ذكرى تجربة معيشة احيانا الندم على الماضى والوهم بإمكان ان نعيشه . ونسقط على المستقبل ذلك الماضى المستثار بلون رجمة . ويرجع الينا احيانا في فجائية وبقوة كبيرة بحيث يتألف لدينا انطباع باننا نقفز اليه . وعلى ذلك فنحن ميالون الى ان نرى في الانسان اكثر من مداهن في هذا العالم وان نقرا في قلعه كما لو كنا نقرا ذكرى مختلطة عن جنة ضائعة . وكل ما يفعله يبدو لنا صغير الشأن محدودا حتى في نجاحه الاكثر ظهورا . ولو حاولنا ترجمة هذا السوء بالفاظ عقلانية لبدأ لنا فجأة ان أجمل ازدهار له يتألف مما يحس به من انه ناقص الكمال كنتاج غير مكتمل في جوهره نفسه .

ولكن هذا القلق يمكن ان يأخذ شكلا دينيا وان يتبدل فيما يبدو في ميل الانسان الذى لا يقاوم « لرغبة ما لا وجود له » وفي ان يترك نفسه يحترق بحمى « علم الصبر القدسي » . وفي ان « يصوب نحو المستحيل » دائما بدون اعتبار لحدود ماهيتنا الانسانية . « ماذا ستصبح الخطورة القادمة لرغبتى كما يقول الشاعر الاوردى غالب في حين ان صحراء كل الممكنات تستحيل الى ارتسام لقدمى العارية على الرمال ؟ » ، ويأتى صده عند جوته في قصيدته الجميلة عن « العزاء في الدموع » عندما يظهر لنا الانسان الذى لا يشبع بما بين يديه وهو يندفع في انبثاق نحو النجوم وبضم غرور مجهوده للحاق بما لا يمكن اللحاق به ويجد العزاء في دمومه . ولكن ينبغي ان نقول بالنسبة الى جوته ان تلك الدموع لا تنذرف عبثا وانما هى التعبير عن العطش الذى لا يروى والذى يحث الانسان دائما على تخطى حدود طبيعته . ولا يغير من الامر شيء ان تحمل التجربة الى الانسان الدليل على ان المحاولة مستحيلة . وبرغم ذلك تبقى الغريزة التى تدفعه قوية . وذلك هو ما يعبر عنه الشاعر الفارسى جلال الدين الرومى الذى كان صوفية كبيرا أيضا في هذا البيت :

قال لى : ما تبحث عنه لا وجود له ..

فأجبت : بل ذلك هو . ما أبحث عنه .

ويتنوع ما يثير نشاط الإنسان الى ما لا نهاية . ويمكن وصفه في اللفاظ متقابلة بقواطع مستقيمة . ويقول لنا كاسير : ان ما يميز الإنسان هو الكلام والى جانب الملكة الكلامية امكانية تداول الرموز . ولكن يرد على هذا بان الصمت فصيح ايضا ويسمح بالتعبير . عما لا يمكن وصفه . انه صمت ابتسامة تبلغ درجة الالغاز وحمل المعاني مثل ابتسامة بوذا . وهو صمت نحتاط من ان نخطئ بينه وبين مجرد التوقف عن الكلام او تقطع العبارة لعدم توفر الكلمة الصحيحة . وهو ايضا صمت لا يتدخل شيء لقطعها وسوف يترى بكل الاسئلة التى لا طائل وراءها وكل الاجابات التى سوف تناطح السكوت كما هو الحال فى تجربة فلسفة الزين البوذية . وهذا الصمت المبين علامة على تجربة لا يمكن الى حد ما ترجمتها فى أى سلسلة من القضايا المنطقية ولكنها لا ينقصها ان تؤلف ببادلا ذا دلالة عن طريق المشاركة .

ووفقا لمستوى التجربة الانسانية التى يتجه اليها الخطاب تستوفى الالفاظ وظائف متنوعة . وعلى مستوى التجربة اليومية المتبدلة تكون الالفاظ اضافة بالنسبة الى الحاجات العملية وتؤدي فاعليتها فى اطار شبه ثابت لا يتنوع الا اذا امكن الارتفاع درجة وخطوة خطوة نحو الفكر العلمى فى فرصة متغيرة بلا انقطاع . وعلى مستوى الشعر والتوسلات ليست الكتابة وحدها هى التى تأخذ قيمة خاصة وانما شئانية الكلام هى التى تأخذ قيمة خاصة ولا يصبح اطار الاشارة ثابتا مرة واحدة والى الابد ولكنه يأخذ على عاتقه كل الامكانيات الخاصة بالتفسير عن طريق الايحاء بالمعنى الخفى او الرمزي . اذن فالانسان يتميز بالكلام بالتاكيد ولكنه يتميز كذلك بصمته عندما يعرف ما يود ان يقوله ولكن لا يستطيع ان يقول ما يعرفه . وعلى ذلك فهو يقوم بالتوصيل ايضا بالطريقة نفسها اذا لم يكن بطريقة افضل وراء الرموز التى تقترحها اللفظ عن طريق الالوان والاصوات والحركات والتحركات بداخل جسدها : التصوير والموسيقى والرقص والاتجاه او مجرد خط السر . وما يقال فى الفن اقل اهمية مما لا يقال وانما يتم اقتراحه فقط . ويجرى الامر بالطريقة نفسها عن أكثر العواطف عمقا عند الانسان مثل الحب . واللجاجة غير المدركة فيما يخص المحبوب تكون أكثر امتلاء بالمعاني من الاقوال المنطوقة . والكلمات الأكثر فراغا فى الظاهر تمتلئ بالمغاصات التى لم يمررها لها احد . وتقطع المحادثة التى تجرى فى نعمة من الثقة والانتلاف حتى تسمح باستقرار

صمت غائر عميق . وكلما زاد هذا الصمت عمقا زاد نراؤه من التدبير المشترك بين كائنين يمتثلان في نفسيهما أنهما غير قادرين على اتئمان أحدهما الآخر . ويمضى الامر على هذه الوتيرة في التوسلات والصلوات حيث يتجه الانسان الى الله فيشعر بأن الكلمات تموزه في اللحظة التي يكاد يلمس فيها السر الألهائي . وكلما اقترب منه بدت كلماته الفقيرة في نظره كأنها تخون سر اعتقاده العميق .

فمن ناحية اذن يتميز الانسان بملكته الكلامية ولكنه من ناحية أخرى يضع لنفسه طامة واضحة خلال قدرته على الصمت عندما يشعر ان الكلام سيكون عاجزا عن التعبير عما يصوب نحوه او عما يعانيسه او عندما تتمدى التجربة بداخله كل حدود التوصيل الممكن . ولكن الثقافة نرتكن الى امكانية توصيل مثل هذه اللحظات الخاصة بالتجربة سواء كان ذلك التوصيل يتم عن طريق اللغة او عن طريق اى طريقة أخرى للتعبير . ويكفى ان الثقافة لا تفقد ابدا الوعي بحدودها وعلى الفكر الفلسفى ان يذكرها دائما بهذه الحدود . ولا يجرى فقط تطبيق الحدود في نظام الاتصال الممكن بين الناس على خطة التجاوز والعلو : انه يظهر ايضا في كل مستويات النشاط الثقافى والعلمى ولكنه لا يتم ابدا بوضوح من هذا القبيل الا عندما نجبرؤ على الغامرة فيما وراء كل تجربة ممكنة . اذن فسوف نتحدث عن المدخل الثقافى او التاريخى اذا كان صحيحا ان الانسان لا يستجيب حقيقة الا لما يتعلق ببيئته اليومية والمباشرة وبفض النظر عن كل ما لا يهم الوسط او الصدفة التاريخية التي يجد نفسه فيها .

وعلى ذلك فالنشاط الانسانى على نحو ما يتبدى في الدين وفى الفن او فى البحث العلمى او كما يتمثل بشكل أبسط ايضا في التجربة اليومية بقدر معين من الارضاء وخيبة الامل ، ذلك النشاط الانسانى لا يدع نفسه مقفلا في تعريف مقبول بشكل متسق . فالانسان ليس حيوانا ذا خصائص مجمدة كما كان يقول نيتشه . وهو بطبيعته لا يمكن الامساك به ولا يمكن توقع تصرفاته . ولكنسه في الوقت نفسه ذو تاريخ في حين ان الحيوانات الأخرى سوى الانسان ليس لها تاريخ . وحضوره في العالم هو التزامه في التاريخ في حين ان ماضيه لا يسمع اطلاقا بالحكم سنا على مستقبله . وذلك لان تاريخ الانسان ليس مجرد اختصار لكل ما كان ولكنه تطور خلاق يفسح دائما المجالا لامكانيات لا يحصر لها . وهذا الانفتاح على المستقبل يحول دون تكرار التاريخ لنفسه . فالماضى لا يمكن أن يعود الى الظهور أو أن يجرى نسخه من جديد .

وعلى ذلك فما هو الانسان ؟... في عزلة العليا وذاتيته الخالصة وتأكيد البديهي لعبارته « أنا اكون ما اكونه » يمثل الانسان بالنسبة الى

الإنسان سرا لا يمكن سبر غوره كالث مؤكدا وجسوده يدون اشارة ما الى الخلق . ونفهم ما اراد كارل يا سبرز أن يقوله بطريقة أفضل عندما كان يكتب : « اننى لست ما أكون ولا ادري ماذا أكون (١) . . » ، فالإنسان غريب بالنسبة الى نفسه خلال صمت تأمله لانه لا يعلم كيف ينفذ بر ماهيته الخالصة ، هذا الإنسان لا يفهم نفسه الا من خلال تاريخيته على المستوى الظاهرى وفى التاريخ يعبر الإنسان الحسود الضيقة لوجوده الخاص ويأخذ كل فعل من أفعاله فى هذا الوجود محملا فرديا رفيعا . وبهذا الالتزام فى التاريخ يقوم الإنسان بمغامرة كبيرة فى الانفصال عن الينابيع الميتافيزيقية لوجوده . وكل ما بهم حقيقة وكل ما فى الإنسان مما هو انساني يمكن أن لا يكون ذا صلة ما بالتاريخ . ولا ينبغي أن ندع أنفسنا نخضع لغراء الأبعاد المحمية لهذا التاريخ بحيث نستصغر الفتات الصغيرة من الأفراح والاتراح ومن العشق والرغبات غير المشبعة التى يحاك منها نسج الوجود الاسانى والتى تنقطف كلها على هامش التاريخ . وكم من الأزهار تفتش الظلال بمنأى عن النظرات وتعبق الهواء بأريجها العطر ثم تختفى دون أن تترك أى اثر . وكم من ضروب الوجود الخفية المليئة بمجرد حضور كائن معشوق تنحدر بهذه الطريقة على هامش الأحداث التى تكون موضوع التاريخ .

وعلى الرغم من ذلك لا نستطيع أن نحكم على سلوك الإنسان الا على مسرح التاريخ . فالإنسان من ناحية يبدو معطيا للتاريخ معنى وهو يطوى الطبيعة وفقا لقانونه ويقوم بتأسيس المدنيات . ومن ناحية أخرى يبدو الإنسان كفرسة لغريزة انتحارية تهدد فى كل لحظة عند استيقاظها بهدم كل ثمرة لجهوده وبإعدامه مع كل أعماله . ولا تلبث الدول التى أسسها وهى تعلن عن نفسها كإرادة شعبية أن ترى إرادة مضادة تنهض لتعارض الشعب الذى تزعم أنها تمثله . وتحتل الديمقراطية فى صورة دكتاتورية هى عبارة عن نظام أوليجركى أو الأقلية ذات الصوت الأعلى اذا لم تكن حكم الطاغية . ويبدو أساقفة العصر الحاضر سجناء فى مشاعرهم الوجدانية فى لحظة اتخاذ القرار حتى يظهروا دائما كأنهم يتصرفون بأملاء إرادة رفيعة يطلق عليها أى اسم من الأسماء فتتحرف بهم عن المل الأعلى الذى كان ينظر اليهم على أنهم يقومون بضمته فى الأصل للانتفاخ ببعض المصالح الفاضلة . ويبدو الرجل السياسى دائما كأنه يلعب دورا محفوظا ويلقى لصا يدفع به اليه . وعند التقائه بنفسه عند منحني التاريخ يحدث أحيانا أن الإنسان لم يعد يتعرف على صورته الخاصة به فيعطى غالبا

(١) هـ . بلستر : دراسة العضويات ، برلين ١٩٦٥ ، ص ١٢٧

الانطباع بأنه قد دفع بضميره الاخلاقي الى الاغتراب . وفي كل خطوة يقول التاريخ « لا » للاخلاق . فكيف ندهش اذن من أن كثيراً من الاحداث التاريخية تصبح فضيحة في نظر الضمير الاخلاقي ؟ فالانسان ينهض ضد الانسان . والظالم والمظلوم يتبادلان دائماً دورهما . ولا تزال تسود القوة انباطشة التي لا تكاد تحتجب من وقت لآخر في كل مكان على مسارح التاريخ . فهل نحن نتجه نحو عالم افضل أم أن الإنسانية تتعجل طريقها الى النهاية ؟ لا أحد يستطيع أن يقول من أي جانب سترجع الكفة . وفي عصر مثل عصرنا حيث يسير العقل والعبث جنباً الى جنب يهدد العقل في كل لحظة بالتردى في الهوة يبدو أن الوعي الديني الآن هو صاحب الشأن في اعطاء التاريخ معنى يملو على التاريخ ويتجاوزوه .

وسيظل الشيء في ذاته المتعلقة بالتاريخ وكذلك دلالاته العميقة وغاياته الاخيرة على فرض أنه ذو معنى وهدف . . سيظل كل ذلك خافياً علينا الى الابد . فالتاريخ يضع علامة لحد لا نملك تعديده ويضع ستاراً لا يمكن أن تتعداه نظرتنا . فأى مسافة لا تزال تفصلنا عن « السقوط » الذي تحدث عنه الوحي الديني اذا كان على التاريخ أن يملك غاية أو أي مستقبل لا يزال يحتفظ به لنا واذا كان على تاريخ الانسان أن يتتبع : ويبقى السؤال كاملاً .

سيد وحيد الدين

دلهي

رمزية الألوان في التراث اليهودي وفي التصوف



والى هذا الحد تقابل الثلاثية الثانية - قبل كل شيء - الفلك او العقل الاخير الذى فيه تبدو كل هذه الالوان آثار الاحمر المبيض او الابيض المحمر ، ويشرق مزيج من هذا كلية ، أو يشرق واحد تلو الآخر ، وقد ورد ما يثبت ذلك فى « أزائييل » ، وكذلك غالبا فى « الزهر » .
ولما كانت (هذه الثلاثية الثانية ان قرب الى عالم الخلق - بل انها فى الحقيقة تعتبر الى حد ما جزءا حالا فيه - كانت لذلك أغنى الرموز عموما ، ورمزية الالوان كذلك بصفة خاصة . وهنا تعود القبالة فى قصص صوفى وبواسطة عدة تحولات الى الدوافع الأكثر قدما ، تلك التى ناقشناها فيما سبق . وسأتكلم هنا أولا عن أساس آخر لم يذكر حتى الآن . وقد فسره بصفة خاصة بطريقة أصيلة اسحق الاعمى ، أحد القبايين الأوائل .

يوجد قول قديم يرجع الى القرن الثالث الميلادى ينسب الى معلم فلسطينى يدعى سيمون بن لاكيس يدل على انه قبل خلق العالم « كانت التوراة مكتوبة على ذراع الله ! ! (يد) بالنار السوداء على النار البيضاء ،

الكاتب: چرشوم شوليم

ولد فى برلين عام ١٨٩٧ ، ويعيش فى اسرائيل منذ ١٩٢٢
استاذ الفلسفة اليهودية فى الجامعة العبرية ورئيس
اكاديمية اسرائيل للعلوم والعلوم الانسانية وعضو
من الكتب والمقالات باللغة العربية فى التاريخ وافتكار
النصوف اليهودى

المترجم: الدكتور محمد كمال جعفر

استاذ الفلسفة الاسلاميه بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة

ونعنى النار البيضاء بوضوح هنا الرق الذى عليه كتبت التوراه التى قدر
لها أن تكون للاستعمال الطقسى او الشعائرى التبعدى فى المعبد .

وبناء على التفسير الجديد الذى قدمه اسحق لهذه الفكرة فان النار
البيضاء تعنى الصورة الاولى للتوراة المكتوبة ، على حين تعنى النار السوداء
الصورة الاولى للتوراة الشفهية . وهذه الاخيرة هى التى قد اعطيت
« لوسى » على طور سيناء ، وهى تستمر فى تطورها عبر الاجيال المختلفة ،
وتعمل التطبيق الحقيقى للتوراة عليها جميعا .

وعلى ما يقضى به هذا التاويل فان التشكيلات الاساسية للتوراة كانت
مخبوءة فى الوادى الايمن الالهى الذى يمثل هيئة غير متطورة من توراة
الفضل واللفظ . ويدخل هذا الوادى يوجه التردجان الايمان : صورة
التوراة المكتوبة وهى لون النار البيضاء ، وصورة التوراة الشفهية وهى
تبدو فى لون النار السوداء ..

اما في النار البيضاء فلا تتميز الحروف في استقلال ووضوح ، وعندما تبدو في رمزية النار السوداء فانها تكون في حقة التوراة الشفوية ، وهي عبارة عن التراث المفسر تفسيراً صوفياً . وتشير النار السوداء الى سلطان الحكم ، وتعلو تخطيطاتها الملونة وتمتد فوق صورة النار البيضاء كما ينسبط الضوء فوق الفحم .

ان قوة تخطيطات اللون للهب تقهر بريق الفحم حتى يختفى تماماً ويستحيل الى جفوة غلبة للنار . ان هذا الاتحاد فقط هو الذي يمثل الوحي الكامل ، هذا الوحي الذي لا يمكن ان يفهم على الاطلاق بغير هذا التمييز المشهور الذي يرمز اليه بالنور الاسود ، والا ظل مخبوءاً في الضوء الابيض الذي لا تميز ولا تفريق فيه .

وفي هذا الاتجاه نفسه ترد اشارة مثبتة تتصل بأحدث الطبقات في « الزهر » وفيها نجد الآية « هؤلاء الذين ينسجون بالحكمة سيشرقون اشراق الفلك » ، اما هؤلاء الذين يهددون الجحيم الفغير الى الصلاح فهم النجوم الى الابد » (دانيال ١٢ : ٣) .

وتفسر هذه الآية بأنها تشير الى الحروف التي تعلم فهم التوراة . ان الحروف هي الجبال الخارجية للتوراة التي ما تزال مخبوءة تماماً ، التوراة التي تعبّر عن ذاتها في هذه الحروف التي قد نسجت من سائر ألوان الضوء - الابيض والاحمر والاخضر والاسود - وتنقسم في ذاتها الى ألوان جمّة متداخلة .

والواقع ان هذه الألوان قد نسجت أيضاً في الفردوس الممثل في جلد الانسان مثل نسيجها في السماء الممتدة فوق الفردوس . وقد ندعى ان هذا التداخل في الألوان حول فردوس البدن الانساني يشير الى نور « الاورا » (و الهبة الروحية التي توجد لتكون مرئية للجميع ، على حين انه لا يستطيع ان يراها ز على الحقيقة) الا المختارون ذوو الاحساس المرفه .

ان التوراة باعتبارها وحياً من الخالق الذي يتخلل بالفاعلية والتأثير كل الألوان (والكائنات) ، ويشترك في تصميم ومشروع اللون للخلق نفسه ، ان التوراة - باعتبارها كذلك - تجعل ان لا عجب اذن من ان تكون الألوان الاربعة المذكورة آنفاً متماسكة تماماً مع تلك التي كشفت لموسى (عليه السلام) على طور سيناء ، باعتبارها ألواناً سماوية ، ونماذج للعبء أو الخبينة التي تمثل في الواقع « الكون » نفسه . وهذه الرابطة قد أكدها موسى ليون ^١ الذي يبنى نقاشه على هذا التصور بشأن الألوان الاربعة . وهذا التصور يظهر في فقرات عديدة من « الزهر » . فهو يرى فيها رموزاً للتداخل والتفاعل بين فلكين أو نمطين من العقول . ويرى جميع

القباليين الاسبان أن هذين الفلكيين يمثلان دائما في الرموز القديمة بالمرابا
المشرقة والمتمعة على الترتيب . هذه المرابا التي يرى الانبياء الله عبرها على
حسب مقاماتهم . ان هذه المرابا تعكس كل الالوان . لقد رآها موسى في
وحدتها عبر مرآة مشرقة ، كأنواع أربعة من السروعة السماوية (غير
الارضية) ، على حين ان الانبياء الآخرين لم يروا الا من خلال المرآة المظلمة
الخاصة بالفلك او العقل الاخير .

ان الالوان الاربعة تبدو ايضا لكل نبي - بناء على درجته في الكشف
والمشاهدة - كالتماذج المختلفة للسر الاكبر الذي يتجاوز الحس من النور .
حتى عندما يحرك النبي حدقيه وعيناه مغمضتان ، فان هذه الانوار الاربعة
الاصلية تنبع منها هذه الالوان الاربعة التي تنعكس عندئذ على المرآة
المظلمة .

ونلاحظ أن « الزهر » يحدد بالتأكيد مثل هذا المنظر بالنسبة للكشف
او الرؤية النبوية ، على حين أن موسى ليون في مؤلفاته العبرية يعبر عن
ذلك تعبيراً ربما كان أقل وضوحاً . يقول الزهر - (حتى دون الإشارة الى
الكشف النبوي او الصوفي) - « ان العين الانسانية بأوانها المختلفة تعكس
وتمثل العالم بأسره » . وهذا بالطبع ليس الا شرحاً للمقارنة التي وردت في
التراث التلمودي : « العالم مثل حبة عين الانسان : البياض (بياض العين)
فيها هو المحيط الذي يحيط بالعالم كله ، والقزحية هي العالم المكون ،
وانسان العين هو القدس ، والبصر هو الهيكل باعتباره مركز العالم » .

واذا نظر الى الفلك الاخير من وجهة رمزية اللون وجد انه يتضمن
ثلاثة جوانب ، فهو موطن الاتحاد بين كل الالوان الاخرى وعلاوة على ذلك
بالطبع هذه الالوان الثلاثة : الاحمر والابيض والاخضر كما وجدنا في
الثلاثية الثانية التي سبق ذكرها .

ان السواد المفرط الذي يفقد الضوء هو الذي يكتسب اللون من تقاطع
او طرود الانوار الاخرى فقط ، ولكننا نجد ايضا أن اللون الازرق غالبا هو
النمط الرمزي في الكتب المقدسة . ان الخط الازرق في طور الشعيرة
يفسر دائما بأنه البرهان على الحضرة الالهية (السكينة) في الفلك
او العقل العاشر .

وعلى كل حال فان هذا اللون يعتبر ايضا الضوء الداكن الذي منه
يستمد بهاء وروعة الالوان الاخرى ، ويبدو انه يشكل عرشاً تظله
هذه الالوان .

ويعتبر مؤلف « الزهر » كما يعتبر القباليون الآخرون أن الازرق
القرمزي (وهو لون الخط الذي يتخلط طرة اشعائثر) له المعنى نفسه

الذى للبفسج الخالص ، ولكن عندما يذكر الاخير فان تحديد الالوان التى تشرق وتبهز يزداد دقة وضبطا .

اننا نجد فى كتاب « باهر » التكليس الوصف عن طريق ضرب المل كرمز يجب أن يتميز فيه حارس حديقة الملك ، تلك الحديقة التى لها اثنان وثلاثون ممرا او طريقا . ومهما يكن فان هذه الحديقة ليست الا الفلك او العقل الاخير ، او هى الاميرة الصوفية التى جمع فيها بين اثنين وثلاثين طريقا للحكمة ، تلك التى تعتبر القوانين والقوة الاساسية للخليفة كلها .

ان الحارس الذى يرمى شئونهم ويصون امنهم هو حارس اسرائيل الذى لا تأخذه سنة ولا نوم كما فى المزمور ١٢١ : ٤ . وهو يمثل كذلك فى الوقت نفسه اسرائيل الحقيقى الذى يعتبر حراسته لطرق الحديقة انما هى التطبيق والتنفيذ لاوامر التوراة التى يتوقف عليها الانسجام فى الخليفة ، وهى التعليمات الخاصة بالطرق الثنتين والثلاثين .

ان ذلك الازرق يدل على ان هذه الحديقة تخص الملك وابنته السكنية . انه الذى صنع طريقها . ان هذا الحارس - ذلك الذى يحفظ التوراة - يمكن أن يظهر خاتم الملك والخيوط الازرق فى أى وقت يشاء .

ولكننا نرى رمزا آخر ايضا لحديقة الملك ، ورمزها اللون هو البحر الازرق العميق للحكمة (سوفيا) ، ذلك البحر الذى يفيض منه اثنان وثلاثون سبيلا الى القوى الخارقة . وقد نجد لدى القباليين الاسبان رمزا آخر للفلك العاشر ، ذلك هو رمز « التفاحسة » التى تجمع ثلاثة الوان اساسية : الابيض والاحمر والاخضر ، ولكى تكون اكثر دقة نقول ان التفاحه تزهر وتشرق بهذه الالوان ، الى جانب انها تمتاز ايضا بالطراجه والجدة .

وهكذا يعرض هذا الفلك سائر القوى التى للثلاثية الثانية المعقول والافلاك ، فهى تؤثر من خلالها . وقد سبق ان بحثنا تمثيلها للالوان الثلاثة الاساسية .

ان الرجل المادى قد يفترض بسهولة أن هؤلاء القبليين قد استمدوا هذا الرمز من تفاحة الجنة التى استطاعت حواء أن تغرى آدم برائحتها ولذة مذاقها ، ولكن هذا الافتراض باطل لان الحقيقة أن التراث اليهودى القديم لم يسمع قط بشجرة التفاح كشجرة للمعرفة التى جرت على البشرية والالام والعظمة كما يشاهدنا (١٠)

ان الباحثين القدماء الذين أقلقهم الشوق الى معرفة وتحديد هذه الشجرة وثمرها من الوجهة النباتية قد انتهوا الى ثلاثة فروض : أما العنب او شجرة التين ، او شجرة اللبعمون ، غير أنهم قد عجزوا هذا التعليل الاخلاقى السائد بالنسبة لعدم تحديد التوراة لاسم هذه الشجرة ، هذا

التعليل الذى يؤدى مفزاه الى ان التوراة لم تذكر اسم الشجرة ثلثا تهنهها .

ان « تفاحة » القباليين ربما استمدت من آشودة الاناشيد التى يمدح فيها الحب ويوصف بأنه كالتفاحة بين الشجر الخشبى الذى لا ثمر فيه « وبالمثل محبوبى بين الابناء » .

وكما يقضى التفسير الصوفى للقباليين فان هذا المحبوب - الذى تجلبت معرفته بالله بالثناء والمدح - انما هو فى الحقيقة الحكمة باعتبارها العقل أو الفك الاخير .

لقد كتب ازرا بن سليمان : (من جرونا) - وهو واحد من الشراح والمعلقين الاوائل - يقول : هو يقارن المجدالذى هو السكنة أو الفك الاخير (بالتفاحة التى تشتمل على الوان كثيرة . ويذكر زميله ازريل الابيض والاحمر والاخضر بالتحديد ، مصرحا بأنها الوان الاساسية .

اما الانواع المختلفة لشجر التفاح التى يمكن ان تبرز كل منها لونا واحدا مستقلا من هذه الانواع المختلفة تشكل حقل التفاح الذى اصبح ذائع الصيت كرمز للسكنة بفضل كتاب « الزهر » وبفضل شعر القباليين .

فى هذه الصورة نرى الانفعالية التى يتصف بها هذا الحقل باعتباره رمزا انويا تتحد فيه الفاعلية التى تتضمن فى دقة ولطف الانفعالية نفسها ، ونتج فى النهاية القوى العديدة والخصائص التى للتفاحة .

ان رمز قوس قزح - الذى يعتبر اوضح الوان الطبيعة دلالة قد صار أكثر تركبا وتعقيدا ، بحيث غدا الموضوع الغالب لتأمل القباليين . ولما كان تداخل الوان الاساسية فى هذه الظاهرة الطبيعية قد ثبت فى الكتاب المقدس كرمز للميثاق بين الله وخلقه فقد كان من الطبيعى وبصورة آلية موضعا للتأمل والمعالجة من حيث علاقاته المختلفة التى جعلها القباليون وسيلتهم لتفسير رمز الميثاق .

لقد دل الميثاق لديهم على شيئين فوق كل اعتبار : ان كلمة « ميثاق » فى العبرية - وهى فيها كلمة مؤنثة - رأى فيها العبرانيون اشارة الى ان فى الميثاق الجمع بين قوى كل الافلاك والعقول فى الفك أو العقل العاشر الذى يمثل العنصر المؤنث فى تجليات الالهية واطهاراتها .

ومن الناحية الاخرى فان علامة الميثاق ليست دلالتها على المذكور من ناحية القواعد اللغوية فحسب ، بل من حيث اجمل مظاهرها فى الحياة اليهودية نفسها ، ان علامة الميثاق بهذا الاعتبار يعتبر تجسيدها فى

الختان الذى تفسره اليهودية كميثاق مع الله بترويض وتهذيب القوى والوظائف الجنسية او التناسلية الخلاقة .

ان عضو التذكير الذى يحمل علامة الميثاق - الذى هو الختان - يعتبر فى الحقيقة جوهر كل قوة ابداعية فى الخليقة . ان الكلمة العبرية للقوس وهى « كشييت » لا تعنى فى الادب العبرى قوس قزح فحسب ، بل تعنى ايضا فى الكتابات الربية البينس . وهكذا أعطى القبليون تصويرين رمزيين ممكنين لقوس قزح ، مما اصبح واضحا للغاية بصفة خاصة فى الزهر .

ان الانسجام المتحقق فى الوان قوس قزح يشار اليه بأنه التركيز والنموذج الامثل لكل القوى الفعالة والخلاقة فى فلك الجسد ، كما يتمثل فى الرمز الصوفى للصورة الانسانية بالبينس Penis

ويقف يوسف (الصديق عليه السلام) متميزا ببينس كل البطارقة الكتابيين كالمثال الخالد الاسمى للانسان الذى صمد لاغسراءات الجنس المتحلل من كل قيد ، والذى حافظ على العهد الربانى ، الذى يمثل الختان علامته البدنية .

ان هذا هو التفسير المقدم لمديح يوسف كما ورد فى تبريك يعقوب (التكوين ٤٩ : ٢٤) : « قوسه يبقى فى قوته الاصلية » .

وينسب القبليون ايضا رمزية الوان قوس قزح الى الفلك الذى يسمى ايضا فى الزهر « القوة المولدة » ، او « قوة التوالد والتناسل » التى هى حياة سائر العوالم . من اجل ذلك نجد فى هذا الكتاب (الزهر) ان انسجام هذه الالوان الثلاثة ينتمى الى افلاك التوالد والحمل والتصوير للفلك الاخير .

وفيما يتعلق بمقارنة حزقيل (٢٨ : ٤١) : كما يظهر القوس فى السحاب فى اليوم المطير ، كذلك كان ظهور الاشراق والروعة حولنا ، يقول الزهر « القوس هو حياة العوالم ، والسحاب هو الفلك المباشر ، الملمكوت الذى هو المبدأ الاثنوى او السكينة » ، وهذا هو معنى القول الاثنى (التكوين ٩ : ١٣) : « لقد وضعت قوسى فى السحاب » ، « انسا اضع ... منذ ان خلق العالم فان وجوده مدين للطلاقة بين هذين الفلكين » فى اليوم المطير الذى فيه تصبح قوى السيطرة فعالة يصبح القوس مرئية فى هذه الصورة المجيدة الرائعة . ان ذلك يدرك بضرب هذا المثل : وهو ان منظر النور مشرقا فى الافاق مثل منظر النور الذى يرى مخبوءا فى حديقة الفين - المقسمة الى الالوان الثلاثة ، كذلك يكون منظر المجده والروعة . وهذا ينحصر ايضا ظهور الالوان التى يلتقى فيها

اتحاد وتركيب العالم الأدنى متخذاً موضعه من اتحاد العالم الأعلى . وكما تصبح الألوان الخفية التي لا ترى ممكنة الرؤية في العالم الأعلى فكذلك أيضا الأبيض والأحمر والأخضر في قوس قزح المرئي أسفل ، باعتباره رمزا للوحدة المادية . .

والواقع ان القبايليين المتأخرين لم يخفقوا قط في ربط رمز قوس القزح بكافة الانسجيمات والاتصالات الخاصة بالخلاص والنجاة في المستقبل .

وهناك خط آخر في رمزية اللون ، اتخذها يوسف جيكانيسلا (ت . . ١٣٠٠) الذي ينسب إليه كتاب أغفل فيه ذكر مؤلفه وعنوانه « سر الألوان بناء على نوعها » ، وقد بقي لنا من هذا الكتاب نسخة خطية في ميونخ .

ان أهمية هذا الكتاب تكمن في تأكيده الغاية الرمزية للطبيعة في سياق هام جدا . اذ يعتبر المؤلف فيه الفلك أو العقل الأعلى بياضا غير مشوب ولا متغير ، لانه الرحمة المطلقة للالهوية التي تملو على كافة التركبات أو التشكيلات ، ومن ثم ثبتت سيطرة البياض في شعائر يوم الكفارة .

ومن الناحية الاخرى نجد هذا البياض المنسوب للفلك الأعلى يحتوي على عنصر من الظلام موجود فعلا ، لان كل فلك - ما عدا الفلك الأقصى - يضم جانبين كوجهي العملة المتقابلين ، ويستولى الظلام على الوجه الآخر أو الظهر والقاعدة . وتظهر الظلمة في بدء أمرها في لون احمر ممزوج بالأبيض . وهذا يتفق تماما مع النظرية القائلة بأنه ينبغي أن نهدف الى الاساس الاولى لسلطة الحكم الالهى في هذا الفلك أو العقل نفسه .

اما الفلك التالي فيظهر فيه اللون الاحمر مسيطرا ، اذ يبدو الفلك احمر مائلا الى البياض .

وعلى أية حال فعندما يتداخل اللونان الاحمر والأبيض مع شيء من الازرق تكون النتيجة هي اللون الاخضر ، وذلك كما يقول المؤلف هو السبب في كون اللون الاخضر هو اللون الاساسي في الطبيعة ، لانه يمثل فعل فلك الفضل والاحسان ، فلك الفيض المطلق الذي يمثل قوة العطاء الالهى في الخليقة المريئة ، « رداء الطبيعة ليس أبيض بل هو اخضر » .

وعندما تدلبل الطبيعة في الخريف بسبب ما يسود من حدة وقسوة وتضطرب قنوات الاتصال التي يتصل عبرها عالم الخلق بمصدره في عالم الامر ، عند ذلك تسميط الاوراق ويدوى النبات . ولكن الخبيسة

المختزنة ما تزال تنقل بعضا من القوة البيضاء التى تنزل من القمة العليا ،
وان تكن على هيئة نقط مفردة .

ومن الطبيعى أن نجد أن هناك بعض القنوات التى لا يمكن أن تنقطع
قط ، ولهذا نجد أنه ما تزال هناك دائما أشجار خضر ، وإدغال نضرة .

وكما تظهر السلطة فى اللحظة الاولى للخلق والمدم ، أى فيما يتعلق
بما يكون ولا يكون - فى مصطلح علم الجدل - كذلك تستمد كل الظلال
المتنوعة للخضرة فى الطبيعة قوتها من النفوذ السلطاني للفلك الإبداعي للفضل
والإحسان أو الحب . ومن جهة أخرى فان الفلك التالى الذى يمثل حسمية
الحكم وصرامته يستمد قوته من حمرة هذا الفلك ، ولهذا يصبح أحمر
خالصا . كما يرى فى النار المضطربة . « فبينما تدمر النار كل شيء
- كما يقول المؤلف - فانها توجد أيضا من خلال الأخضر » . وبمنذ تلك
اللحظة سار التطور حتى تبين ذلك الرمز الشهير - رمز اللون الأرجوانى
الذى يضم الأبيض والأسود والأزرق والأخضر والأصفر والأحمر .
وتنقلب هذه الألوان فعالة نشيطة فى الفلكين التالين لتشكل بعد ذلك
فى الفلك التاسع قوس قزح .

أما آخر الأفلاك فيظهر فى لون أزرق خالص ، ويمثل الجماعة
أو المجتمع الاسرائيلى فى صورة التاريخية والميتافيزيقية .

لقد رأينا الآن كيف وجد القباليون حتى فى عالم الألوان انعكاسا للقوى
والجوانب المتنوعة للأوهية .، ومن الطبيعى أن نجد تمثيلات متشابهة
للعوالم المختلفة للعرش والمركبة - وهما تحت الفلك ، وهما كذلك من
المخلوقات - متكررة فى تنوع عجيب - أن هذا يصح بصفة خاصة بالنسبة
للأوصاف التى يخلعها « الزهر » على « قصور النور السبعة » التى تقبع
تحت الفلك الأخير .

وهنا توجد ظلال كثيرة لسلسلة الألوان ، هذه السلسلة التى تستمر
أيضا فى الأوصاف الخيالية للفراديس السماوية والأرضية .، ويفيض مؤلف
« الزهر » على وجه الخصوص فى هذه الأوصاف . أن الأسماء الإلهية
نفسها وحروفها المرفقة تشرق فى هذه الأفلاك ، عارضة كل الصور الممكنة
المتنوعة للألوان . وهى قوام التأثير والنفوذ حتى فى عبارة « ما يسمى
بالقباليين العمليين » فيما يتصل بالتأمل وسائر الممارسات السحرية .
ذلك أن أسماء الله (الحسنى) لهائيس أما متخيل ، وأما حقيقى عندما
يمثل . ويعتبر فى الألوان الصحيحة كما وردت خلال التراث الشفوى .

ونود أن نختم بمعرض نص من « الزهر » فيه نجد رمزية اللون فى

صورة لهب قد استعملت مع التأكيد الخاص على ضرورة تمثل الوحدة الالهية في كل قوتها الدينامية الفعالة .

في الطريق الى تبرياس يناقش الربى سيمون باروخاي مع الربى جنحاس بن بير الوحدة بين الاعلى والادنى في ميدان القوى والسلطات الالهية ، التي تمثل ايضا رمزيا بالوحدة بين السماء والارض . وفي نهاية الحديث والنقاش يقول سيمون : « مازالت هناك كلمة واحدة يجب ان نقال بينها » . ثم يستمر النص كما يلي :

ابتدا سيمون قائلا : جملتان تبدوان متناقضتين من حيث الظاهر ، نجدهما في الكتب المقدسة ، بل نجدهما في التوراة نفسها ، اولا (٤٤ - ٢٤) « لان الرب الهك نار مهلكة » ، ولكن الجملة الثانية تقول : « ايها الموالى الملازم لربك (اعلم) ان الهك حار في كل واحد اليوم » . لقد شرحت هاتان الجملتان في غير هذا الموضع ، وقد بحثهما صاحبا الربى . وقد كان من المعلوم بين زملائنا الدارسين ان هناك نارا تاكل وتدمر النار نفسها ، لان هناك نارا اقوى من النار نفسها .

« اقبل وانظر ! ! من اراد ان يجمع وان يحصل معرفة حسول الوحدة القدسية ، عليه ان يلاحظ اللهب المتصاعد من الفحم او من زيت الصباح . لان هذا اللهب يمكنه ان يصعد فقط اذا علق بمادة او بشيء اكثر كزرة وجساوة من الناحية المادية .

اقبل وانظر ! ! فستجد في اللهب نوعين من الضياء : احدهما ابيض مشرق باهر ، والاخر يختلط فيه السواد بالزرقة . اما النور الابيض فيصعد علوا باستمرار ، وتحتة الازرق او الاسود ، مما يجعله بمثابة العرش بالنسبة للنور الابيض . ان هذا النور الابيض يحلق فوقه ، ولكنهما في لقائهما يصيران شيئا واحدا ، على ان يكون اللونان الاسود او الازرق بمثابة العرش المحيطة للابيض . وهذا يقودنا الى فهم سر التكليس » (اللون الازرق الشعائري في التوراة) .

ان هذا العرش الذي يجمع بين الاسود والازرق يضرب بجذوره في المادة الاخرى التي توجد تحته ، وهو يضرم ناراها ويحلقها على الاتحاد بالنور الابيض . وقد يستحيل اللهب المزدوج من السواد والزرقة الى شيء من الحمرة . ولكن اللهب الابيض فوقه لا يتغير مطلقا ، بل يظل ثابتا على بياضه . اما النور الازرق فيتغير لونه ، فمرة يبدو ازرقا ، ومرة يبدو اسود ، وفي بعض الاحيان احمر . وهذا نور مرتبط بجهتين ، فهو مرتبط بجهة « فوق » مع النور الابيض ، وهو كذلك مرتبط بجهة « تحت » مع المادة او الطبقة التي تحته والتي تجعله يشتعل .

وعلى أية حال فإن هذا النور الأزرق يقتات على المادة المعطاة له من أسفل فيبيدها ويهلكها . وكلمنا أحكم هذا النور قبضته على المادة تحته والى عليها كان استهلاك المادة واحترامها أسرع ، لأن من طبيعة هذا النور أن يستهلك ما يلتهم ما يقدم له ، لأنه يحكم أمر الفناء والى الموت لسائر المخلوقات .

من أجل ذلك فهو يهلك كل شيء لازم من أسفل ، ولكن النور الأبيض الذى يرسو على الأزرق لا يستهلك أبدا ، ولا يفنى ولا يحطم ولا يدمر ، بل يبقى أيضا دون تغيير . وحول هذه النقطة يقول موسى : « لأن الرب الهك هو النار المهلكة التى يستهلك ويفنى حقيقة كل ما وقع تحته ولهذا قال « الهك » ولم يقل « الهنا » . . . » .

ان موسى ينتمى الى النور الأبيض الأعلى الذى لا يفنى ولا يدمر . تعالى وانظر ! ! ان اللهب الأزرق لا يمكن أن يضىء أبدا يصير مرة أخرى جزءا من النور الأبيض بانه وسيلة مهما بلغت انارتهما ، لا يمكن ذلك الا بإسرائيل التى ترتبط به من أسفل (كالوقود أو المادة للنار) .

وبالرغم من أن طبيعة النور الأزرق أن يستهلك وأن يفنى كل شيء اتصل به من أسفل ، فإن إسرائيل تتصل به من أسفل ، ولكنها مازال حية باقية . وهذا هو ما يعنيه القول السابق للكتب المقدسة . « ولكن انتم أيها الملازمون للرب الهكم أحياء ، تأمل قوله « الهكم » وليس « الهنا » . وبالتحديد هو الضوء المزدوج من الزرقة والسواد الذى يلتهم ويحطم كل ما يتصل به من أسفل . وعلى أية حال انتم تتصلون به ، ولا تزالون توجلون كما قيل : انتم جميعا أحياء اليوم » .

ولكن فوق هذا النور الأبيض يطلق أيضا نور آخر مخبوء ، ولكنه يحيط به . فى أعماق هذا النور نور آخر لا لون له ، وهو يدل على الفلك الأقصى الذى يضم اسمى وأقدس الأسرار . ولهذا ستجد كل شيء فى اللهب الطويل . ان المعرفة الرفيعة لوحداية الله متضمنة فيه .

عندئذ جاء بكشاس الربى وقبله فى وجنتيه .

ان هذه القصة التى لوحظ بجدارية ان رموزها قد فسرت تفسيرات لا خلاف عليها استمرت تودى دورا فعالا عن طريق استعمالها فى شرح لهب التضحية والقربان الذى يضطرم من المواد العينية ويقهر النور القائم على الدخول فى منطقة النور الأبيض .

وقد اقتبس موسى دى ليون M. Leon هذا المثل حرفيا فى بعض أجزاءه مرة ، ومفصلا فى أحد مؤلفاته العبرية . لقد كتب

« الزهر » بالأرامية من الناحية الشكلية ، وهذه حقيقة تشرح دوافع موسى دى ليون .

إن النور الاسود الذى يضيء أيضا بلون احمر أو اشعاع أزرق هو رمز لكل ما هو « حسى » ، أى مقابل ما هو « عقلى » ، وهو النور الابيض الذى يبرز النص فيه العالم ابتداء مما هو مادي الى ما هو روحى خالص ، ولذلك يهوى ويؤدى الى التوحيد بين الأدنى والأعلى .

غير انه يجب أن يلاحظ أيضا ان قوة الاعتماد التى للسكينة ، والتى رمز اليها باللون الازرق للتكليس ، هذه القوة التى تعرض فيها طبيعتها المعطاء فى عبارات صارمة ، ليست هى العنصر الاثوى لتوليد الحياة فقط ، بل فيها أيضا عنصر التحطيم والافناء .

ان كتاب « الزهر » يجعلها مقصورة على كونها شجرة التمييز بين الخير والشر ، وليست كتنقيض أو مقابل لشجرة الحياة التى تحوى قوى التولد والتناسل . لكن شجرة المعرفة - كما تحكى القصة الانجيلية - لها جانب قاتل مميت كذلك ، انها تصبح شجرة الموت كما ورد مثلاً فى سياق النص السابق .

ان النور الازرق يرتبط فى دنو ولصوق بجوهر المادة حتى فى اثناء التهامها وافنائها . ولكن هذه الازدواجية فى الوظيفة هى التى تجعل من الممكن تجدها المستمر وتحولها وتساميها الى الضوء الابيض الذى فيه تجمع كل جوانب الالهية .

ان اسرائيل فى أفعالها ، فى محافظتها على التوراة ، فى تضحياتها وقربانها بالمعنى الحرفى وبالمعنى الرمضى ، هى فى الواقع هذه الطبقة التى يرتفع منها اللهب القاتم ، يبجوهر ويصير من الاسود جلوة حمراء ، تجاهد نحو الالهية الخالصة .

وبناء على قانون هذا اللهب فان اسرائيل باعتبارها ذاك يجب أن تتلاشى من الوجود .

ويرى « الزهر » أن موسى (عليه السلام) قد أعلن لاسرائيل معجزة وجودها فى اللحظة التى تدخل فيها التاريخ .

« دائماً مهددة ومستهلكة ، مهددة بالدماء وبشجرة الموت ، ولكنها تبقى ما دامت لا تفقد الاتصال بربها الذى يتجلى فى وحدة النور الابيض مع الازرق » .

البيولوجيا بين السلطة والمسئولية



يمر العلم في الوقت الحاضر بأزمة ثقة ، وفي وسعك ان تقول انها
ازمة اخلاق .، والحق اننا نقف الآن عند نقطة تحول في العلاقة بين العلم
والمجتمع تتسم بالتحول من طور اجتماعي يمتاز بالانتاجية العالية ،
والنمو الزائد ، الى طور ربما أفضى بالانسانية الى توازن جديد بين النزعة
الفردية والنزعة الجماعية .

وفي بداية القرن العشرين ، وخلال نصفه الثاني ، تعرض عالم العلم
لثورتين : الاولى في مجال الفيزياء .، والاخرى في مجال البيولوجيا .
فاما في مجال الفيزياء فقد ادت الاكتشافات الاساسية فيها الى تطبيقات في
عالم الطاقة ، والنقل ، والاتصال ، والكهرباء ، والالكترونيات ،
ومعالجة المعلومات .

واما في مجال البيولوجيا فقد تمت اهم الاكتشافات البيولوجية في
فترة قصيرة ، وحديثة نسبياً . ولم يبدأ تطبيق هذه الاكتشافات الا اليوم

الكاتب : چوئیل دی رسنای

ولد فی ۱۹۲۸ ، دكتور فی العلوم ، قام بالتدريس فی
معهد ماشوستس للتكنولوجيا (یوسطن) ثم عین ملحقا
علمیا بالسفارة الفرنسية فی واشنطن . یتولى الان ادارة
تطبيق البحوث العلمية بمعهد باستیر . نشر مسئولین
(اصل الحياة) - ۱۹۵۵ - و (الماکر وسکوب) - ۱۹۷۵

المترجم : أمین محمود الشریف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الاعلى للثقافة ، وسابقا
رئيس مشروع الالف کتاب بوزارة التعلیم

نقط . وكما أن الفیزياء أحدثت تغییرات عميقة فی القرن العشرين كذلك
البيولوجيا سوف تحدث تغییرات حاسمة فی القرن الحادى والعشرين .

وفى وسع الانسان أن يحاول « تحطیل » جذور الازمة التى يمر بها
العلم فی الثورة البيولوجية « وفى نتائجها . وهذا التحطیل يساعدنا على
تفهم أفضل « التطور » العلاقات بین العلم والمجتمع فى ضوء الدور
الاجتماعى للعلم ومسئولية الطماء وسلطاتهم . وإذا فعلنا ذلك كله أمكن أن
نسال أنفسنا : هل يصبح من « الممكن » يوما ما - بالاهتداء الى اتجاه
علمى جدید - أن نحل التناقضات الناجمة عن أزمة العلم الحديثة . أقول
! أن هذه المراحل الثلاث : « التحطیل » و « التطور » و « الحل الممكن »
للأزمة تشكل الخطة العامة لهذا المقال .

وقد أدت الفیزياء دورا أساسيا فی حدوث هذه الازمة . أما دور
البيولوجيا فهو حديث العهد ، ومجهول بصفة عامة . وأهم الاحداث

الناجمة عن الأبحاث الأساسية في هذين العاملين هي الطاقة النووية والقنبلة الذرية في الفيزياء ، والوراثة ، والهندسة الوراثية ، كما تسمى اليوم ، في البيولوجيا .

وستتحدث بصفة خاصة عن الدور الرئيسي للبيولوجيا دون أن تقلل أهمية الدور الذي تقوم به الفيزياء في الأشكال الجديدة للتفاعل بين العلم والمجتمع .

ويمكن تقسيم الثورة البيولوجية في العقد السادس وبداية العقد السابع إلى أربع مراحل أساسية تثبت أهمية المعرفة المستمدة من نظرية المعلومات أو الاتصال أو البرمجة .

وتتمثل أولى مراحل هذه الثورة في البيولوجيا الجزيئية . ويحاول هذا الفرع من العلم فهم آليات الحياة (حيكانيزمات) على مستوى الجزيئات والتفاعل بين خلاياها . وقد تولدت البيولوجيا الجزيئية من أبحاث الفسيولوجيين (علماء وظائف الأعضاء) الذين درسوا التراكيب الحيوية في الكائن العضوى كله إلى أصغر خلية فيه ، والفيزيائيين والكيميائيين الذين انتقلوا من الجزء إلى التراكيب الصغيرة في الخلية ، وعلماء الوراثة الذين اكتشفوا « الجينات » « المورثات » . ولأول مرة في تاريخ البيولوجيا. أتاح لنا التفسير الجزيئى لآليات الحياة الأساسية معرفة القانون الكيميائى الضرورى لانتقال وترجمة المعلومات الجينية .

أما المرحلة الثانية فهي البيولوجيا الخلوية ، وهى لا تقتصر على دراسة العلاقات داخل الخلايا نفسها بل تشمل أيضا وبصفة أساسية دراسة العلاقات بين الخلايا بعضها وبعض ، ذلك أن الخلايا تشكل « مجتمعا » داخل الأنسجة ، إذ يتصل بعضها ببعض ، عن طريق تبادل الإشارات التى تعرفها المستقبلات الموضوعة على سطوح الخلايا . ولا شك أن فهم هذه « الأحاديث » التى تدور بين الخلايا خلال حياتها « الاجتماعية » أمر ضرورى لتفسير آلية الاختلاف بين الخلايا ، والاتصالات الخلوية الطويلة المدى ، والآليات المنظمة لوظائف الجهاز العصبى والهرمونى ، وجهاز المناعة ، وتؤدى البيولوجيا الخلوية - كما نرى - إلى اكتشافات هامة أخرى ، وهى تقلل الجزيئات واستقبالها .

أما المرحلة الثالثة فهي علم الغدد الصم العصبية ولا يقتصر البحث هنا على الاتصالات داخل الخلايا وبينها ، بل يتعدى ذلك إلى اتصالات الأعضاء بعضها مع بعض ، وتنظيم وتكامل النظام الكلى للإشارات المتبادلة بين الخلايا عن طريق الجزيئات التى تقوم بوظيفة المنظمات السبرانية

(نسبة للسريرية أو السبرنيطيقا) ، ، والهيپوثالموس (١) ، والفردة النخامية التى تقوم بوظيفة « قائد الاوركسترا » . ولذلك فان التنظيم السبرانى ، للكائن العضوى يشكل الموضوع العام الناجم عن ابحاث علم القدد الصم العصبية .

وأما المرحلة الرابعة فهى ثورة « الهندسة الوراثية » ، أو ما يسمى « تكنولوجيا D.N.A. » ، وهذه الحروف الثلاثة هى اختصار لكلمة **Deoxyribo Nucleic Acid** (حمض ديوكسيريبو النووى) .

وهذه المرحلة هى أحدث مراحل الثورة البيولوجية ، ولكنها أكثرها جاذبية وإثارة للخلاف بين العلماء . وهذه التكنولوجيا الحيوية الجديدة تتيح لنا - كما سنرى - إعادة برمجة التفاعلات الجزيئية والخلوية المكتشفة خلال المراحل السابقة من الثورة البيولوجية . ويستطيع العلم - من خلال الهندسة الوراثية - أن يؤثر فى الحياة تأثيرا مباشرا ، كما يؤثر فى الوراثة ، وفى أنواع الكائنات .

وماذا عن تطبيقات ونتائج مثل هذه الثورة العلمية ؟ عند هذه النقطة لا يدور البحث حول التطبيق العملى فى مجال الطب أو الصناعة ، بل تدور حول تقويم أثرها فى أفكارنا وأعمالنا . لقد احتدم الجدل العنيف حول البيولوجيا ، قوراء المعركة التى تدور حول مسألة الاجهاض يكمن ذلك السؤال الكبير : متى تبدأ الحياة ؟ والتى تدور حول موت الفجأة (لا الم فيه ولا نزع) يكمن هذا السؤال : متى يبدأ الموت ؟ والتى تدور حول نقل الاعضاء وزرعها فى جسم آخر يكمن السؤال : ما هى الفردية البيولوجية ؟ والواقع ان كل انسان يشعر بأنه متاثر مباشرة بالاكتشافات البيولوجية التى تير بخطى حثيثة وتزداد تهديدا للانسان يوما بعد يوم . واليك ثلاثة أمثلة توضح لك تكتيك الهندسة الوراثية ، وتكتيك «التكاثر» ، وتكتيك العمليات التى تجرى على الخ .

فاما تكتيك الهندسة الوراثية فيتلخص فى ازدياع سلسلة من الجينات من جسم عضوى الى آخر ، وذلك بنقلها من خلية أصلية أو بتخليقها كيميائيا ، أو بفصلها عشوائيا بواسطة انزيمات خاصة . ثم يتم ادخال هذه السلسلة من الجينات فى حامل جزيئى أو ناقل قد يكون فيروسا أو بلازميدة **Plasmide** وهى نوع من الكروموسومات (الصبغيات) الصغيرة الدائرية الشكل . وحينئذ تتكاثر الجينة داخل عائل بكتيرى (بكتريا عائلة أو مضيفة) ، وتحول بواسطة الخلية العائلة (أو المضيفة) الى انواع مختلفة من البروتين ويمكن ايضا ادخال سلسلة

(١) = Hypothalamus - ما تحت السيرير البصرى .

الجنينات - بواسطة ناقلات مناسبة في خلايا نووية (خلايا يوكاريوتية)
 كخلايا الثدييات مثلا . ولم يلبث تكتيك الهندسة الوراثية ان ادى
 - طريق البكتريا - الى انتاج هرمونات بشرية مثل السوماتوستاتين -
 والانسولين ، وهرمون النمو ، و انتاج انواع من البروتين ، مثل زلال
 البيض ، والبروتين الواقي من الفيروسات والبروتين الواقي من الاورام .
 هذا واعادة برمجة الحياة هي اداة من ادوات البحوث الاساسية التي
 تتيح لنا ان نفهم على الوجه الاكمل التنظيم الوظيفي للجنينات ، ولكن
 اعادة البرمجة قد تصبح اداة قوية في خدمة الصناعة الحيوية الناشئة
 لانتاج مواد خام تستخدم في الكيمياء ، والادوية ، والمحروقات
 البديلة ، والمواد الغذائية ، ولتحويل المواد الخطرة الموجودة في البشة الى
 مواد خالية من الضرر .

واما التكاثر الذي يتم بطريق التلقيح الصناعي في الكائنات المتعددة
 انخلايا فانه يثير مشكلات اخلاقية وفلسفية خطيرة ، اذ تواجه هذه
 الطريقة مشكلة توليد نسخة بيولوجية (حيوية) متجانسة للكائن الحي .
 وتتلخص طريقة التكاثر في استخلاص النواة من احدى خلايا الكائن الحي
 وادخالها في مكان النواة في بويضة انثوية ، فلا تلبث هذه البويضة ان
 تنقسم ، كما يحدث لو لقحت بخلية جنسية ذكرية ، ثم يعاد ادخال
 البويضة في رحم الانثى ، ويمكن ان تحمل الانثى الجنين المتولد من البويضة
 الى الوقت المناسب ، فيصبح فردا مشابها من الناحية البيولوجية
 لصاحب الخلية الاولى . وقد اجريت هذه التجارب على الضفادع ، كما
 اجريت حديثا على الفئران :

وفي وسعنا التأثير في « اشرف » اعضاء الجسم ، وهو المخ ، فقد
 اكتشف الباحثون اخيرا هرمونات تسمى « الاندورفينات » (المورفينات
 الداخلية) التي تؤدي على الارجح دورا هاما في تنظيم الوظائف الفيزيية ،
 كالجوع ، والعطش ، والنوم ، واللذة ، والالم ، والفريزة الجنسية ،
 والنزعة العدوانية . ويظن اليوم ان التخدير بواسطة الابر الصينية ينشط
 افراز الاندورفين في المخ ، مما يفسر العمليات الجراحية الخالية من الالم
 التي يجريها الاطباء الصينيون . هل في وسعنا ان نتصور نظما الكترونية
 يبرمجها جهاز صغير ، وتستطيع ان تعدل في المخ تكوين الاندورفينات ،
 فتولد احيانا لذة غير عادية تفوق اللذة التي تولدها المخدرات ، وتولد
 احيانا منبهات شهوانية - وجدانية - او عقلية - تسببها اليوم احداث
 خارجية ؟ لقد اجريت في كاليفورنيا تجارب في تعبال التنشيط الالكتروني
 التي مكنت فردا مصابا بالشلل السفلي من استخدام يده مرة اخرة ،
 وذلك بان ضغط بيده الاخرى على ازرار الكمبيوتر فحدثت نبضات
 كهربية ادت الى تحريك الذراع والرسغ والاصابع ، ومكنته من ان

يختلف - صناعيا - الطعام الموضوع أمامه ، ويحملة الى فمه .

وتستطيع ذراع صناعية تتلقى نبضات اشعاعية (لاسلكية) تبعثها جعدة عكسو مبتور من شخص جالس في حجرة مجاورة أن تنقل بالضبط الحركات التي يفكر فيها هذا الشخص : قبض الاصابع ، وتحويل الرسغ ، ورفع الساعد . وهنا كالـيوم عـميـان يـبـصـرون ، وصم بسمعون ، بفضل حاسبات الكترونية صغيرة توضع في نظارات خاصة وترسل اشارات الى المخ بواسطة اقطاب كهربية (الكترود) مفروسة في مراكز الحس .

وهكذا ترى أن البيولوجيا قد اكتسبت - خلال وقت قصير - قوة كبيرة ، ومثيرة للقلق في الوقت نفسه ، وانقلبت العلاقة بين العلم والمجتمع مرة أخرى . ترى : هل تقف البيولوجيا اثر الفيزياء التي جعلت العلم يبوء بالاثم لأول مرة ، فتمس أعـمق مـصـادر الحـيـاة ، وتـحـدث ثـورة علمية طويلة الـامـد ؟

من الواضح أن العلاقة بين العلم والمجتمع هي صميم هذه الازمة الحديثة ، وقد خطت العلم ثلاث خطوات جبارة انتقل بها من عصر البراءة الى عصر المسؤولية المادية ثم الى عصر الـاثـم الخـفي . فقد كان العلم في بداية أمره بريئا ، ومحايـدا ، وساذجا ، ولكن بمشابة هـوايـة أو لعبة . وعاش العلماء والكيميائيون والمخترعون والهواة المستنـيـرون منزولين في برجهم العادي لا يفادرونه قط - على حد قول كريستوف بوميان - الا ليكافحوا الامراض ، او لـيـتـدعـوا الاختراعات التي تعود بفائدة على بنى الانسان ، او ليعارضوا الـاهـواء العلمانية (المخالفة للعلم) . وهذه الخطة هي التي دعت هنري بوانكاريه الى أن يكتب في ١٩٠٥ في مؤلفه « قيمة العلم » قائلا « لا يمكن أن يوجد علم لا أخلاقي ، كما لا يمكن أن توجد أخلاق علمية » .

... الباءة والحياد والسذاجة انتقل العلم الى عهد المسؤولية . ففي بداية هذا القرن أدت حركة التصنيع المتزايدة الى انتشار معازل البحوث الصناعية . فترك العلم الجامعات في الفترة التي تجلت فيها الروح العسكرية والمركزية الحكومية بشكل أكثر وضوحا . وازاء هذا التطور البلى تمثل في التطور المتزايد للكيمياء الثقيلة في ألمانيا خلال العقد الخامس ، كما تمثل في الاساليب الفنية الجديدة التي طبقت في صناعة الحرب ، ظهرت مشكلة مسؤولية العلماء الاجتماعية .

بد أنها ظلت مقصورة على مسئولية الباحثين عن استخدام غيرهم من
الساسة والقادة ورجال الصناعة لنتائج أبحاثهم .

وأراح العلماء ضمائرهم بالتوقيع على العرائض والبيانات . ولكنهم
لم يشعروا حتى ذلك الوقت بمسئوليتهم شعورا كاملا .

وبعد هيروشيما أخذ المجتمع العلمى يشك فى نفوذه ويرتاب فى
فاعلية الوسائل التى استخدمها لاقتناع المسئولين عن الاستخدام العلمى
للكشوف العلمية . وحينئذ شعر العلم بالاثم ، إذ وجد نفسه — كما قال
١ . كوناند — « فى حالة حصار » ، وخلافا لما قاله يوناتكرابه أدرك العلماء
بمزيج من الاسى والدهشة انه لا يمكن أن يوجد « علم لا أخلاقى » . فقد
تم فى الجامعات تنفيذ برامج سرية للبحوث يمولها الجيش ، وبرامج
تتعلق « بهيبة الدولة ومكانتها الدولية » بناء على طلب بعض الساسة ،
كما حدث ضغط من قبل رجال الصناعة على البحوث الاساسية
(الاكاديمية) . فقرر العلماء أن ينظموا صفوفهم . . وكان ذلك بداية
الثورة الاكاديمية « فى أوائل العقد الثامن ، وتأسيس « اتحاد العلماء
القلقين » و « العلم من أجل الشعب » فى الولايات المتحدة . وفى ١٩٧٥
اجتمع بمدينة اسيلومار علماء الوراثة وعلماء البيولوجيا الجزيئية لوضع
قواعد قانون دولى للهندسة الوراثية وتجنب ما لم يستطع الفيزيائيون أن
يمنعوه أو لم يعرفوا أن يمنعوه وهو خطف الساسية والمسكرين
لأبحاثهم . ويمكن أن يعد اجتماع اسيلومار حدثا نموذجيا ، إذ أصبح
العلماء يشعرون لأول مرة بمسئوليتهم كاملة ، ويجتمعون ليضعوا قواعد
دولية للمستقبل تهدف الى مراقبة التطبيق العلمى لاكتشافاتهم . وقد
تجاوزت فى معظم البلدان حركات الاحتجاج والاعتراض بشأن مسئولية
العلماء ذوى الشهرة الدولية حدود البيولوجيا والفيزياء ، فقدمت
الاستجوابات للحكومات بشأن الاسلحة النووية ، والاستخدام السلمى
للطاقة النووية ، وسوء حالة البيئة . وشهدنا عودة الشك فى دور العلماء
فى المجتمع المعاصر ، ، وصلت أزمة الشك هذه بين العلماء الناشئين الى
حد لم يسبق له مثيل ، بل تجاوزت أحيانا مقاصد أصحابها . وفى هذا
الصد يقول جاك مونود : « ان هذه الأزمة تحولت عند بعضهم الى لون من
الانحراف العلمى ، إذ ذهب الشك عند بعض الباحثين الشبان الى حد
التفكير فى الكف عن مواصلة بحوثهم والامتناع عن تقديم البحوث التى
قاموا بها لتحقيق أهداف المجتمع وأغراضه ، وصار واضحا أن الأزمة
عميقة بحيث تحولت الى انحراف وسوء توجيه شاب المسئولية المفاجئة
التي وقعت على كاهل العلماء . ومع ذلك كله تغيرت سلطة العلماء . ذلك
أن سلطتهم السحرية ثم سلطتهم الخفية اتسع نطاقهما ، وزاد انتشارهما

بفضل وسائل الإعلام ، فاثرت هذه السلطة تأثيرا بليضا فى قادة الراى العام ، وطبقة المثقفين والجمهور العام .

وتفصيل ذلك ان العلماء مارسوا سلطانهم على المجتمع فى بداية الامر بصورة شبه سحرية ، فممارسة رجال الكيمياء القديمة ورجال الطب على قبائلهم ، وممارسة كبار الكهنة الذين استطاعوا التنبؤ بكسوف الشمس عن طريق بعض الاحجار التى صنعت على نظام خاص . ، والى جانب ذلك عرف هؤلاء العلماء المستنبرون دائما كيف يثيرون اطماع الحكام ، واصحاب السلطان الحقيقى .

ثم تحولت سلطة العلماء من سلطة سحرية الى سلطة خفية فى اللحظة التى أصبح فيها العلم مسخرا لخدمة الاغراض العسكرية والصناعية وخاضعا لضغط الدولة - واعنى بذلك السلطة الخفية التى يتمتع بها العالم الذى يدعو الحاكم ليعمل مستشارا - اى ليكون « حكيما » الحكومة ، ومستشارا لشئون الصناعة . وهكذا أصبح بعض العلماء الكبار من « الشيوخ » الاجلاء واصحاب المقام الرفيع . . ولكن فى هذه السلطة الخفية التى اسكرت نشوتها النفوس فى بعض الاحيان فقد بعض العلماء طهارتهم العلمية ، فصاروا يتطلعون الى السلطان ، ويشنون عن طريقة أسرع فى الوصول الى المجد من أبحاثهم العلمية . وكثيرا مايسمى بعضهم الى المكاسب المادية . والواقع أن العالم المستشار - مستشار الحكومة ومستشار الصناعة - يمثل نوعا آخر من العلماءالذين لا يؤدون رسالتهم طبقا لمبادئ الاخلاق « العلمية » ، نظرا لان امثال هؤلاء العلماء يبنون صرح نفوذهم ونجاحهم على معايير تختلف عن تلكا التى تواضع عليها زملاؤهم والتزم بها نظراؤهم . .

وهذه السلطة الخفية التى وصلت الى ذروتها فى العقدين السادس والسابع ، والتى لا تزال قائمة حتى اليوم ، أخذت ترداد انتشارا بفضل وسائل الاعلام : التلفاز ، والصحافة ، والمذيع ، فراينا العلماء على حين فجأة يفسجون من كبار الكهنة ، ويحتفلون بنوع من القديس المذاععلى شاشة التلفاز . وهذا تطور ذو اهمية خاصة فى مجال البيولوجيا والطب . فعندما يتحدث البيولوجيون (علماء الاحياء) على شاشة التلفاز يعززون سلطة الاطباء . وعندما يعبر الاطباء عن ذات انفسهم من خلال البرامج الطبية فى التلفاز يمارسون على الجمهور تأثيرا عظيما ، فيهرع اليهم المرضى لاجراء الفحص الطبى عليهم ، وأملا فى معالجة الامراض التى وصفها الاطباء على شاشة التلفاز . ومن شأن هذه العلاقة المباشرة بين علم الاحياء وعلم الطب ان تعزز سلطة اصحاب النفوذ ، تلك الفئة القليلة من العلماء الذين يدبرون المؤسسة العلمية ، ويبدو أن هذه

العلاقة بين علم الاحياء وعلم الطب قد حلت محل الطقوس الدينية التي أخذت تندثر شيئا فشيئا . إلا ما أعجب أوجه الشبه بين الاثنين . ليس المعطف الأبيض الذي يلبسه الاطباء يشبه الرداء الكهنوتي الذي يلبسه القساوسة ؟ لم تحل الوصفة (الروشة) الطبية محل البركة التي يمنحها رجال الكهنوت ؟ ألم تحل لغة الاطباء المعقدة محل اللغة اللاتينية التي يستعملها القساوسة ؟ ألم يحل الدواء الذي يشفى المريض من اسقامه في محل التوبة التي تطهر المذنب من آثامه ؟

والى جانب هؤلاء العلماء الذين يمثلون دور الكهنة يقف نوع آخر من العلماء الذين تستمعى لفتهم على الافهام ، وهذا الاتجاه الواسع الانتشار جدير بشيء من النظر والتأمل . ترى لماذا تستمعى لغة الخاصة من العلماء على افهام العامة من الناس عندما يتحدثون فى وسائل الاعلام ؟ أليست هذه الخطة تخفى فى نفوسهم قصصا متعمدا الى عدم ترجمة هذه اللغة ؟ الحق أن كل فرع من فروع العلم يشبه « أرضا » خاصة ، بالمعنى الذى ذكر لورنز ، ولكل متخصص أرضه الخاصة ، فتراه يستخدم جميع الوسائل لمنع أى دخيل من الإغارة على هذه « الأرض » . فالنعالب - مثلا - تحدد « أرضها » بالتبصير على جذوع الاشجار ، والطيور تحدد أرضها بالتفريد الدائم عليها . ترى : هل يحدد العالم « أرضه » بواسطة لغة تستمضى على الافهام ؟ ظاهر أنه كلما ازدادت لغة العالم تعقدا قل المتطوفون الذين يتحدثونه فى أرضه . لعل هذه هى الوسيلة التى يستخدمها كثير من الاختصاصيين فى ممارسة سلطتهم ، ولذلك لا يحاولون اطلاقا ترجمة لغتهم ، نظرا لان « تعميم » هذه اللغة يؤدى الى فقدان سلطانهم . والحق ان التعميم يعنى تجريد الانسان من سلاح سلطته . انه يعنى أن يتحدث هو . كما يتحدث الناس جميعا . انه يعنى ان يكون قريبا من الناس وأن ينزل من علياء سماءه . ربما كان هذا هو منشأ التباين الذى نشاهد اليوم بين الصحفي والعالم ، فالصحفي دائما فى « عجلة من أمره » فى حين ان العالم شديد الحذر والتريث . وهذا التباين بين الاثنين يصبح شاسعا فى معرض الاحيان ، وهو من السمات التى يمتاز بها عصرنا . ونتيجة ذلك أننا نشاهد تناقضا صارخا بين وسيلة النشر القوية التى يستخدمها التلفزيون والصحافة من جانب وبين تفهقر العلماء وراء ستار اللغة بفية الهروب ، او بغية حماية أرضهم الخاصة ، من جانب آخر .

وقد تطورت مسؤولية العلماء أيضا ، اذ تغيرت تغيرا جذريا نتيجة تغير العلاقة بين العلم والمجتمع . فالعالم مسئول قبل كل شيء أمام مجتمع العلماء . وهذا المجتمع عبارة عن عالم صغير خاص يتكلم لغة مطلّسة ذات قواعد دقيقة تؤلف دستور أخلاقيا حقيقيا . وقد وضع هذا

الدستور في ١٩٤٢، روبرت مرتون أحد علماء الاجتماع الأمريكيين . وهو يتضمن أربعة مبادئ .

١ - العالمية : وجوب الحكم على المصنفات العلمية في جميع انحاء العالم طبقا لميزتها الخاصة ، وقيمتها العلمية الخاصة .

٢ - الشك المنظم : عدم امكان تقويم اى مصنف علمى الا بتقديمنا مؤقنا فقط ، يركز على ادلة لا يمكن دحضها ، ولكن هذه المصنفات يجب ان تكون محل الشك بعد مرور فترة معينة من الزمن .

٣ - التجرد (عدم التحيز) : يجب ان يكون الحافز الوحيد المجرى للعالم هو تقدم المعرفة .

٤ - الولاء للمجتمع : يجب على العالم من فوره ان يحيط المجتمع علما بنتائج أبحاثه .

ولما كانت هذه المسؤولية اجبارية فى عالم متوحد (عالم العلماء) فان « الاغيار » هم المسؤولون عن سوء استخدام العلم . وهؤلاء الاغيار هم رجال السياسة ، وجنرالات الصناعة .

وقد تغيرت مسؤولية العلماء تغيرا جذريا نتيجة الاختيارات القومية الكبرى الناشئة عن مركزية برامج الميزانية فى البلاد الصناعية ، اذ شعر العلماء فجأة بانهم مشتركون شخصيا فى تكاليف البرامج العسكرية أو البرامج الخاصة بهيبة الدولة ومكانتها بين الدول . وتؤدى أولوية هذه البرامج الى الابطاء فى مجالات البحث الأخرى أو منعها . ولذلك أصبح التضارب بين البحوث الأساسية والتطبيقية حادا . والتدخل المباشر فى الأبحاث الجامعية ، من جانب الشركات الكبرى ، والمشكلات التى يثيرها تدهور الموارد الطبيعية ، واحتمال نشوب الحرب النووية قوا البكتريولوجية كل ذلك اضطر العالم الى الخروج من صومعته ودائره الضيقة ، والتحدث من المدينة والىها . وعما قريب سوف يصبح نطاق المدينة أو الامة ضيقا جدا . ذلك ان العلم الدولى يشمر بمسؤوليته العالمية على كوكب الارض . ولذلك نسمعهم يتدخلون من أجل الدفاع عن النوع الانسانى ، واحترام التوازن البيئى والناخى ، ويدلون ببيانات عن سياسة الطاقة ، والوسائل المقترحة للانتاج ، ومساعدة البلاد المتخلفة ، والمنشقين السوفيت ، وحقوق الانسان .

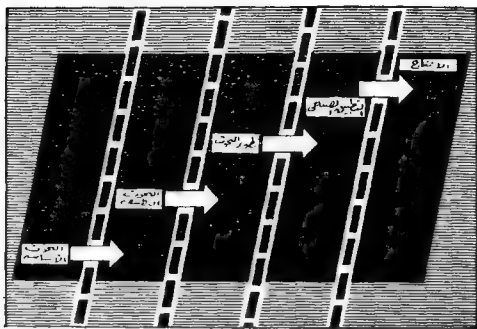
كيف يتسنى للباحث ان يوفق بين الالوجه المتعددة للعلاقة بين العلم والمجتمع ويحل التناقضات بينها ؟

من هذا التحليل السريع الذى قمنا به للدور الاجتماعى للمؤسسة العلمية ، وسلطانها ومسئوليتها ، نستطيع ان نشبين بحق ان دورها

وظائفها أصبحت محل شك وارتياب . فهي في الظاهر محايدة بهالة من السلطة تضخمها وسائل الاعلام ، ولكنها في الوقت نفسه تكايد بعض المصاعب في الاتصال بالجمهور ، فهي تشارك بنشاط في المناقشات الكبرى التي تدور حول الطاقة والجوع في العالم ، ولكن تأثيرها في رجال السياسة لا يزال محدودا . ولذلك فان الازمة الحقيقية ترجع الى وجود تناقض متاصل الجدور يتمثل في ان العلم يعاني شخصية مزدوجة . وكما قال كريزستوف بوميان بحق ان هناك فجوة واسعة بين وظيفة العلم العلمية ووظيفته الانتاجية . بيد ان الواقع يقول ان العلم يعني أيضا القدرة على الانتاج . ولا ضرب لك مثلا يوضح لك هذه القضية ، وهو مستمد من الهندسة الوراثية : فعند وقت يسير تأسست شركات صناعية صغيرة في الولايات المتحدة لاستغلال الهندسة الوراثية على اساس صناعي . وكان مؤسسو هذه الشركات من مشاهير العلماء الذين استثمروا مدخراتهم في هذه المشروعات ، ولكنهم في الوقت نفسه واصلوا العمل في أبحاثهم ، فمكنتهم الخبرة الفنية التي اكتسبوها من أبحاثهم من انتاج سلالة جديدة من البكتريا خلال بضعة أسابيع ، واستطاعوا استخدام هذه السلالة وتلقيح مادة مولدة للخميرة ، وانشاء مصنع كيميائي لانتاج مادة اقرباذنية ثمينة تباع بثمن مرتفع لاستخدامها في الصناعة . هنا نرى صلة مباشرة بين « الخبرة الفنية » التي يمكن ترجمتها الى عمل ناجز وبين العمل الانتاجي . وهذا يثير مناقشة حادة بين البحوث الاساسية (الاكاديمية) والبحوث التطبيقية ، بين الوظيفة العلمية المجردة للبحوث الاساسية والوظيفة الانتاجية للبحوث التطبيقية ، والصراع اليومي بين الجامعات والصناعات .

ولا يتسنى اقالة العلم الحديث من عثرته الا بازالة هذه التناقضات حتى يتمكن من التفاعل مع المجتمع على نحو جديد ، وحتى يحرر أهله من التناقض الذي يجدون أنفسهم فيه . ويمكن ازالة هذه التناقضات باتباع منهج متكامل جديد لا يلتزم السير على خط واحد بل يراعي الواجه المتعددة للحقيقة ، التي يعزز بعضها بعضا ، عن طريق التفاعل بين مجموعة من الوسائل المستقلة .

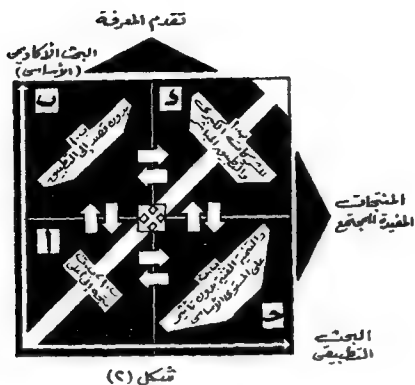
ولعل ايراد بعض امثلة لهذا المنهج يفتح الطريق الذي يتيسح لنا تجاوز التناقضات الحالية . المثال الاول يبين لنا كيف نتخلى عن المنهج الخطي (الذين يسير على خط واحد) الذي يقيد تفكيرنا ، وفي وسعنا ان ندرس من الناحية التقليدية العلاقات بين البحوث الاساسية ، والبحوث التطبيقية ، والتنمية ، والتطبيق والانتاج الصناعي (انظر الشكل (٢)) .



شكل (١)

ويرى بعض المؤلفين ان البحوث الاساسية « تسبق » البحوث التطبيقية ، وتنمية البحوث وتطويرها ، والارتناج الارشادي ، والانتاج الصناعى . والواقع ان العلماء يميلون الى هذا الجانب او ذاك ، اى البحوث الاساسية او التطبيقات ، وبذلك يقيدون انفسهم بهذه الازدواجية التى لا يمكن حلها . والحق ان العلاقات بين البحوث الاساسية والتطبيقية يمكن توضيحها تخطيطيا برسم بياني نضع فيه البحوث التطبيقية على الاحداثى السينى (الافقى) والبحوث الاساسية على الاحداثى الراسى (الشكلى ٢ » .

وهكذا نميزا بين مجالات متجهة عديدة ، ففى المجال « ١ » توجد بحوث اساسية وبحوث تطبيقية متجهة الى اعلى ، وفى المجال « ب » توجد بحوث اساسية دون امل فى التطبيق الفورى ، وفى المجال « ج » توجد بحوث تطبيقية وتنمية تقنية دون صلة بالبحوث الاساسية ، وفى المجال « د » توجد بحوث اساسية ذات اهمية عظيمة وتطبيقى فورى . ويمكن ان تتم الاتصالات بين الباحثين فى الفجوات الموجودة بين المجالات ا ب ح والمجال د . ويمثل السهم الموجود فى اعلى الرسم البياني تقدم المعرفة ، اما السهم الى اليمين فيمثل الافكار التكنولوجية الجديدة المؤدية الى التنمية الصناعية والاقتصادية . والمحور المركزى ذو اهمية خاصة ، لانه يؤدى الى التقدم العلمى ، ويقسح الطريق للانتاج الملقب للمجتمع . واذا نظرنا الى هذا الرسم البياني وجدنا ان العلماء لم يعدوا بحاجة الى



الوقوف على محور البحوث الأساسية ، البحوث التطبيقية ، بل ينتقلون من مجال الى آخر خلال حياتهم العملية . وبهذا يمكن ازالة التناقض بين الوظيفة العلمية (النظرية) للعلم والوظيفة التطبيقية والانتاجية له ، وبخاصة اذا نظرنا الى الامر من زاوية المجتمع .

والطريقة الثانية لازالة التناقضات هي استخدام التكامل بين لفتين : الاولى لغة المعرفة ، والاخرى لغة المعنى . فاما الاولى فهي لغة العلم ، واما الاخرى فهي لغة الحديث ولغة الفنانين والشعراء بل لغة الفلاسفة الى حد ما . والاستخدام المتكامل لهاتين اللفتين من شأنه أن يخلق « لغة عليا » (هكذا سماها ميشيل سيريس) باستعمال الوسائل الرمزية المختلفة المتاحة لنا حتى يتسنى لنا أن « نقتل » الوسائل التي نريد توصيلها بلفتين أو اكثر في وقت واحد : لغة مجازية ، ولغة قياسية ، ولغة تخطيطية أي لغة الامثلة والنماذج والرسوم . وباستعمال هذه المجموعة من اللغات وباستعمالها فقط نرجو أن نتجنب الازدواجية اللغوية ، ونفتح عقولنا على تفسير الأفضل للكشوف العلمية الأساسية ، وتطبيقها بصورة مادية .

اما الوسيلة الثالثة التي يمكن اقتراحها فهي تجنب التركيز على فئة صغيرة من الافراد الذين امتازوا بالنجاح العلمي العام ، ومايصاحب ذلك من معايير . وهذه الوسيلة تعني تجريد النجاح العلمي من الصبغة

الشخصية وعدم تكريس الجوائز العلمية لفئة معينة ، وذلك بمنحها للمؤسسات لا للأفراد . والواقع أن هذه الجوائز وما يقترب منها من معايير وشروط الفوز بها تملأ على الباحثين موضوعات أو برامج بحثية خاصة في أغلب الأحوال ، وأحيانا تتطلب موافقة منهج كبار العلماء . ومن الوسائل الأخرى لتجريد البحث العلمى من الطابع الفردى تعديل « نظام مراجعة النظراء » . وهذا النظام الذى يطبق فى البلاد الانجلوسكسونية خاصة يعنى اختيار خبراء من زملاء الباحث نفسه ، للحكم على عمله ، وتقدير النتائج العلمية لأبحاثه . وقد كان هذا النظام مفيدا للغاية بالطبع ، وكان دوره مستمرا ، إلا أنه يوشك أن يفرسا أن يؤدي إلى خلق المواهب الناشئة بسبب تركيز سلطة كبيرة جدا فى أيدي فئة قليلة . والواقع أننا كثيرا ما نجد علماء بأعبائهم لا يتميزون فى اللجان التى تنولى تقدير أعمال صغار الباحثين ، وفى هيئة تحرير معظم المجلات العلمية الدولية المشهورة ، وفى اللجان التى تنولى توزيع الامتثال المخصصة للبحوث . وإذا علمنا أن أشخاصا بأعبائهم هم الذين يقررون ترقية العالم الشاب إلى درجة أعلى ، وهم الذين يقررون هل يعطى منحة دراسية أو إعانة مالية تمكنه من مواصلة أبحاثه أو نشر نتائجه ، وجدنا أن ذلك من شأنه محاباة تلاميذ كبار العلماء ، وبذلك تبقى المدارس العلمية على حالها دون أن يطرأ عليها أى تغيير ، ويحرم العالم المنعزل حتى ولو كان عبقرى من أية فرصة للشهرة ما لم يمر من خلال « القنوات الصحيحة » .

هذا والتوزيع الصحيح للسلطة العلمية هو إحدى الوسائل لإخراج العلم من عزلته ، وظهور روح علمية جديدة . ذلك أن اللغة التى يستعملها العلماء وتستعصى على الفهم هى - كما ذكرنا - من الوسائل التى تساعد العالم على الاحتفاظ بسيطرته على « أرضه الخاصة » (علمه الخاص) . أننا نتلقى هذه اللغة كما نتلقى جميع مظاهر السلطة ، من قمة الهرم إلى القاعدة . ومن الوسائل التى تساعد على مشاركة الناس فى تقدم العلم ونشر نتائجه أقلمة تنظيم شبكى « على هيئة شبكة » ، كل عقدة فيه تتلقى العلم وتوصله إلى غيرها . وفى وسع الرجل العالم اليوم أن يسهم بنصيبه فى إعادة توزيع السلطة العلمية ، وذلك بالمشاركة فى نشر المعارف العلمية على الجمهور العام ، وتعليم تلاميذه بالطبع أو إلقاء المحاضرات على جمهور أكبر عددا .

وربما تساعد هذه الأمثلة من الطرق المختلفة على إزالة التناقضات التى هى أساس الإزمة الراهنة فى العلم . ويتطلى المنهج الجديد لدور العلم فى المجتمع الحديث فى التكامل والترابط أكثر مما يتجلى فى السلطة أو السيطرة التى سادت بالأمس . وقد أدى المنهج التحليلى إلى

توزيع « الاراضى » التى تحكمها المدارس المختلفة .، أما المنهج التركيبى فهو يدعو الى انفتاح هذه الاراضى بعضها على بعض ، حتى يلقح بعضها بعضا . وبهذه الطريقة ترى الروح العلمية فى جميع نواحي الحياة الاجتماعية ، وتختفى المصرفة المحضة لتحل محلها الخبرة الفنية ، والقدرة الانتاجية ، وموهبة التعبير بلفه واضحة اقرب مساغا الى الافهام . وهذه الخطة « المستنيرة » تؤدى حتما الى تحديث الاخلاق العلمية . ولا ريب أن الاخلاق العلمية التى وصفها جاك مونود لم تعد وافية بالفرض فى العصر الحاضر ، قال جاك : « يجب أن نعتز بأن الهدف الوحيد ، والقيمة العليا ، والخير الاسمى فى اخلاقيات المعرفة ، ليست هى اسعاد البشرية ، ولا سيطرتها على الارض ، ولا رفاهيتها ، ولا « معرفة الانسان نفسه » كما قال سقراط ، بل هى المعرفة الموضوعية (طلب العلم لذاته) . . ان الاخلاق الجديدة سوف تكون صارمة وقاسية . وعلى الرغم من احترامها حق الانسان فى المعرفة فانها تضى على الانسان قيمة اكبر » .

ولا ترجع الاخلاق العلمية الجديدة الى اخلاقيات التطور ودور العلماء فى التقدم التكنولوجى والاقتصادى والاجتماعى على النحو الذى مارسته حكومة الفنين (ادارة الدولة بواسطة الفنيين الاختصاصيين) فى العقد السابع .

وأخيرا فان الاخلاق الشخصية الصرفة - كسلامة التفكير ، والموضوعية العلمية ، والتفانى فى اداء الواجب ، وعدم الانانيه ، والقيم الاخلاقية العليا - لم تعد وافية بالفرض ، لانها تنصب على الفرد نفسه .

أما الاخلاق العلمية الناشئة المؤلفة من احساس متجدد (حديث) بالمسئولية ، وعقل متفتح على العالم كله ، فقد ازدادت ثراء الى حد كبير بالاخلاق الجماعية والفردية . وهى ترتبط ارتباطا وثيقا بالاخلاق البيولوجية (هكذا أسماها برونوفسكى) بحيث أصبحت ضربا من الحكمة الروحية .

وسوف تكون هذه الحكمة أمرا ضروريا للعبور الصعب الى الالف الثالث الميلادى ، اذا أردنا حقا أن يكون العلم - وبخاصة البيولوجيا - بسلطانها الجديدة - عونا لنا على عبور الجسر ، دون أن نفرق فى البحر .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
وساهمة في إثراء الفكر العربي

- ⊙ مجلة رسالة اليونسكو
- ⊙ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية
- ⊙ مجلة مستقبل التربية
- ⊙ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف
- ⊙ مجلة (ديوجين)
- ⊙ مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتنا الدولية.
تصدر طباعتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأمانة العربية.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع السبع القومية لليونسكو وبمعاونة
الشعب القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

نمو مدينة وارتقاء التسامح الديني بها

حالة مدينة نويفيد على نهر الراين

- ١ -

تجلت مدينة نويفيد Neuwied على الراين منذ نشأتها مرتبطة ارتباطا وثيقا بسياسة التسامح الديني ، من الوجهتين النظرية والعملية . كان مؤسسها الكونت فريدريخ دي فيد (١٦١٨ - ١٦٦٨) شديد الامل في أن تخفف مدينة ذات موقع وتصميم جيدين من وطأة البؤس الاقتصادي ، ومن يعلم ، لعلها تخلق الرخاء على أراضيها التي عانت بنوع خاص خلال السنوات الأخيرة من حرب الثلاثين عاما . وبدأ له يوضح منذ بداية المشروع أن أفضل وسيلة لاجتذاب السكن أن يضمن لهم أكبر قدر مستطاع من الحرية الدينية .

ومنحت معاهدة وستفاليا اطارا قانونيا دائما يتمتع في نطاقه البروتستانت الذين ينتمون الى ميثاق اوجسبرج الديني ، سواء كانوا لوثريين او مصلحين او كاثوليك رومانيين ، يتمتعون بحرية العقيدة في

الكاتب: والتر جروسمان

ولد بفيينا بالنمسا عام ١٩١٨ ، درس بجامعة هارفارد (نال دكتوراه فى الفلسفة) حيث تولى التدريس بعد ذلك . وهو الآن استاذ فى التاريخ ومدير مكتبات جامعة باساشوستس ، بوسطن . طبع له : يوهان كريستيان ايدلمان : من الارنودكسية الى حركة التنوير ، ١٩٧٥ ، ومقالات فى التسامح الدينى وفلسفة التاريخ

المترجم: أحمد رضا محمد رضا

ليسانس الحقوق من جامعة باريس ، دبلوم القانون العام والمحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا)

كثف الامبراطورية الجرمانية . وعرفت المعاهدة اساسا ثلاثة انماط من الممارسات الدينية : « الممارسة العلنية » .

L'exercitium religionis publicum

ويصرح لاعضاء طوائف الاقلية فى اى جزء من اجزاء الامبراطورية بممارسة شعائر دينهم بحرية وعلانية ، و « الممارسة الخاصة »

L'exercitium privatum

التي تقصر هذه الحرية على جهات مخصصة لاجتماعات المؤمنين ، واخيرا « الممارسة المنزلية » *Devotio domestica* التي « تسمح لكل انسان بممارسة شعائر العقيدة التي يختارها ، بشرط ان يكون ذلك على انفراد دون اى احتفال طقسى وبين جدران بيته الاربعة .

كذلك منحت المعاهدة حرية الهجرة ، وحددت الشروط التي يجب ان تستوفيها الهجرة الاختيارية او الاجبارية . ونحن اذا فكرنا فى مختلف الصور التي يمكن ان تتخذها الاضطهادات الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت ، او بين البروتستانت من مختلف الطوائف ، من نفى مطلق

الى ضروب التعذيب التي كان يمارسها جنود الخيالة (في فرنسا) ، والمذابح ، فانا ندهش اذا رأينا أن المعاهدات والاتفاقات التي وضعت حدا للاعتداءات وعملت على أن تستبدل بها مبادئ التعاضد قد اعتبرت نوعا من التقدم في طريق التسامح الديني . ومع ذلك استبعدت المعاهدة من الاتفاق كل الطوائف المسيحية المنشقة على أحد المذاهب الثلاثة المعترف بها رسميا ، وعلى ذلك فانه اذا كان التسامح الديني قد نال بداية اعتراف قانوني به ، وذلك في معاهدة وستفاليا ، فانه اتخذ مظهرا مختلفا عن هذا كل الاختلاف بالنسبة الى المسيحيين الذين لا ينتمون الى الكنيسة الرومانية ، او الكنيسة اللوثرية ، او الكنيسة المصلحة . وبالنسبة الى كل هؤلاء الهامبيين ، المنشقين ، او المنفصلين ، او « المسيحيين بلا كنيسة » كما يقول عنهم ج . آ . روب ، تمثل مسألة التسامح الديني في مصرفة مدى الحرية التي يمكن منحها للمارقين والتمسردين ، ذلك أن مصير هؤلاء كان متوقفا على ارادة السلطات التي كانت لسبب أو لآخر تميل الى ترك كل انسان يؤدي طقوس عقيدته بأسلوبه الخاص ، اما على انفراد او مع جماعة من المؤمنين ، تبعا لصوت ضميره . وفي هذا الضوء ينبغي تحديد مكان السياسة الدينية التي سيطرت على تأسيس مدينة نويفيد . وقد أورد « هاينز شتوب » في طوبولوجيا المدن الجديدة التي نشأت في أواخر القرن السادس عشر مكانا خاصا لما سماه

Exulantenstadlé

اي المدن التي يلتجئ اليها الناس ، والتي يعتقد انها تشكل ظاهرة فريدة في تاريخ الغرب ، وهي مدن تدين بنموها ان لم يكن بنشأتها الى سياسة سكانية تستهدف اجتذاب اللاجئين من ضحايا الاضطهادات الدينية ، وتوطينهم بها . ولم تكن سياسة الاستضافة هذه تتمشى دائما مع التسامح ، وقد ذكر « شتوب » انشاء مدينة نويفيد كمثال عظيم لهذه السياسة .

وتمثل نويفيد أيضا من بعض النواحي حالة أكثر أهمية من مدن أخرى Grafenhofe حيث نشهد ازدهار حياة دينية غنية ومنوعة للغاية في مستهل القرن الثامن عشر . واذا كان حقيقة أن يودنجن في عهد الكونت أرنست كازيمير الاول (١٦٨٧ - ١٧٤٩) ، وبيربورج في عهد الكونتيسة هوفيج صوفيا (١٦٦٩ - ١٧٣٨) ، وفي عهد ابنها كازيمير فون ساين فتنجشتاين (١٦٨٧ - ١٧٤١) ، كانتا مركزين لا يواءم للاجئين من كل الأنواع : من هيجنوت ، وهيرنهوتر ، وإنشقاقيين ، فان هاتين الاقطاعيتين لا تدينان بنشأتهم الى أية فكرة متعلقة بالتسامح الديني . زيادة على ذلك كان التسامح بهاتين المدينتين قصير الامد ، ولم يستمر في عهد جيل جديد من الحكام الذين استولوا على مقاليد السلطة في حوالي

عام ١٧٤٠ ، اذ أصبح المنشقون المغفون من الضرائب عبئاً ، ولم تعمد الحاجة ملحة الى سد الفراغات التي حدثت في عدد السكان بسبب حرب الثلاثين عاما . فضلاً عن ذلك فان رسالة « حركة التقوى » (حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن السابع عشر ، واهتمت بدراسة الكتاب المقدس ، والخبرة الدينية الشخصية : المترجم) التي كان لها اصدقاء كثيرة في نفوس جيل سابق وقلوبهم لم تعد تثير الحماسة في نفوس الحكام الجدد الذين يميلون الى الارثوذكسية . وكان من حسن حظ نويفيد ان الكونت الكسندر (١٧٠٦ - ١٧٩١) الذي ينتمى الى الجيل الجديد كان يعتقد دين جده ، الامر الذي اتاح له ان يمد في سياسته حتى نهاية عصر الانوار الذي يحصل من التسامح الديني حجر الاساس لكل حكومة متنورة .

- ٢ -

بذل الكونت فريدريخ فون فيد جهداً غير عادي ليستقر في قرية لابخندورف ويجعلها مقاما له . وكانت هذه القرية قد دمرتها الجيوش في السنين الاخيرة من حرب الثلاثين عاما . وفي عام ١٦٤٧ بدأت الاعمال في بناء مقر الحاكم الجديد ، وتمدت التحصينات ، من سور وخندق على اراضي دير الكهنة التابعين لرهينة القديس نوربرت الذين كانوا يزرعون هذه الناحية منذ اواخر القرن الثالث عشر (٧) كان مشروع فريدريخ اكثر من مجرد تجديد للقرية ، كان بمثابة انشاء لمدينة جديدة في موقع مناسب للغاية على الضفة اليمنى لنهر الراين . وثمة عريضة مقدمة من رئيس اساقفة كولوني بتاريخ ابريل ١٦٥٠ ، اكتشفت حديثا ، تطلب التصريح باستئجار سفينة تجارية لتنقل البضائع معفاة من المكوس بين كولوني ونيفن فيد التي يظهر اسمها لأول مرة على وثيقة . ونجد في هذه الوثيقة مدى مطامح الكونت فريدريخ ، ونجد احد الاسباب التي من اجلها وقع اختياره على هذه القرية على ضفاف الراين ، والتي اهتم من ذلك الحين ، او حتى منذ سنة او سنتين قبل ذلك بتغيير اسمها واطلاق لقب أسرته عليها (٨) . وفي عام ١٣٥٧ منح الامبراطور شارل الرابع حق رفع قرية نوردهوفن التابعة لكونتية فيد الى مصاف المدن . ونجح فريدريخ بفضل الامبراطور فريديناند الثالث وبمقتضى مرسوم بتاريخ ٢٦ من اغسطس عام ١٦٥٣ في احياء هذا الامتياز الذي اعمل استخدامه ، ونقله الى موضع سماه نويفيد Neunwiedt وتذكر الوثيقة الجديدة الموقع المختار والامال المعقودة عليه : « ... هناك بيوت مسكونة من قبل ، ولا بد ان الموقع الملائم سوف يحث العديد من المهاجرين من الاراضي المنخفضة

وغيرها من الاقاليم الخارجية عن الامبراطورية على المجيء والاستقرار بها (١٠) ويدل هذا بوضوح على التسليم بضرورة سد الفراغات التي حدثت في عدد السكان ، والرغبة في ذلك . غير انه انقضت قرابة عشر سنوات بين التوقيع على المرسوم وبين اولى الاجراءات العملية التي اتخذها الكونت فريدريخ لتنفيذ مشروع لم يعد هناك اية عقبة تعترضه . ويتعين القول بأن فريدريخ قد استحث اعمال بناء قصره في نويفيد . وبخاصة مقصورته الشاهقة « وكر العقاب » على ضفاف الراين بين ايرلخ وفاهر ، التي خللت اسمه ، ووضع أول حجر لها في عام ١٦٤٥ . ووقع عبء السخرة ثقلا على عاتق الفلاحين الذين انتقلوا من الاحتجاج الى الثورة العنيفة ، ووجدوا سندا وتشجيعا لدى جار فريدريخ ومزاحمة القوى اسقف ترير (ترير بالالمانية) الذي كانت اهدافه المتسعة بالطموح في حوض الراين تهددها تحصينات فريدريخشتاين . والامر الذي لم يكن في البداية سوى حركة تدمير محلية سرعان ما تحول الى قتال مكشوف التحمت فيه قوات فيد وقوات ترير ، وكذا في وقت من الاوقات قوات ناخب البلاتينات . وكان تحكيم كولوني هو وحده الذي اتاح ايجاد حل دبلوماسي لهذا النزاع . ولم يلبث كبير اساقفة ترير والناخب الأكبر ان تركا الفلاحين لمصاهم ، بعد ان سانداهم بعض الوقت . وفرض على الفلاحين ان يدفعوا غرامة والا كان عليهم ان يهجروا حقولهم وغاباتهم . وعاد بعض هؤلاء الفلاحين الذين كانوا قد هربوا ، فرجعوا الى ابيوتهم حين حصلوا على وعد بالصفح عنهم . واخيرا ، وكما كانت الامور تجري كثيرا في مثل هذه الانواع من ثورة الفلاحين وعامة الشعب ، شققت اثنان من الصعاليك من قرية سلتوز بتهمة التآمر على حياة فريدريخ .

واذ نظم فريدريخ اعماله على هذا الوجه فانه شعر بالحيرة في تنفيذ خطته الخاصة بنديفيد . وتم بناء مقر السيادة في عام ١٦٤٩ ، وشرع ضباط البلاط يبنون دورهم في المدينة الجديدة . وقد عثر على اثر انجاز بعض هذه الاعمال في السنوات ١٦٥٥ ، ١٦٥٨ ، ١٦٦٠ . وهناك ما يبشر بنجاح انجازات اخرى . ومع ذلك بقيت المساكن على ما يبدو تلياة مبشرة .

ولا شك ان الانطلاقة الحاسمة بدأت الامتيازات التي أصدرها الكونت فريدريك بتاريخ ٧ من يونيو ١٦٦٦ بعنوان
Das andere Graffliche Wiedisch Privilegium

• يستهدف توضيح الحقوق والمزايا التي تمنح لكل من اتخذ مدينة نويفيد مقرا له في هذا التاريخ أو قرعزمه على ان يفعل ذلك . والواقع ان نجاح مثل هذا الاعلان الذي كان الفرض منه اجتذاب المهاجرين من البلاد القريبة او البعيدة . كان يتوقف على جاذبية المزايا المنسوحة ، وصفة

الأشخاص الذين يجتذبهم الإعلان بما يعرضه . وقد نص الامتياز الإمبراطوري على ضرورة أن يكون المهاجرون قادمين من الأراضي المنخفضة وحدها ، ولا شك أن آمال فريدريخ الأولى قد اتجهت الى هذه الناحية . ومع ذلك هذا في هذه الفترة السيل الصارم من اللاجئيين الهاريين بين اضطهادات محاكم التفتيش ، الذي كان يتدفق في موجات متلاحقة على ألمانيا طوال النصف الثاني من القرن السادس عشر . أما الموجة الثانية من المهاجرين البروتستانت ، التي حدثت في أعقاب الفناء مرسوم نانت ، فانها كانت تنتمي الى مستقبل لا يمكن التكهن به . كذلك لم يكن في استطاعة فريدريخ أن يعتمد على تدفق كبير من اللاجئيين الذين ينتمون الى الكنيسة البروتستانتية التي كان ينتمي اليها هو نفسه ، إذ استقر بهم المقام بالفعل في المدن الألمانية : فرانكفورت ، وهامبورج ، ومانهايم ، وألتونا . كان عليه إذن أن يجد شبكته بعيدا ، ومن بين الامتيازات التسعة الرئيسية التي يمنحها الإعلان Privilegium يوضح نص

الامتياز الأول مقاصد مؤسس المدينة . فالموضوع الديني هو في رأى الجميع موضوع جوهري ذو أهمية رئيسية : « تحت أحكام معاهدتي الصلح المبرمتين في أوزنابروك ومونستر على إقامة الشعائر الدينية في هذه المدينة الموضوعة تحت سلطة كوت ينتمي الى العقيدة البروتستانتية وبعد هذا أضيف بيان خاص بتعهد لكل الذين لا ينتمون الى العقيدة البروتستانتية بأنه اذا حدث أى تغيير في الأحكام التنظيمية في الإمبراطورية في خصوص الدين فإن خلفاء السكونت فريدريخ وورثته يكونون مرتبطين بالتعهدات المأخوذة في نطاق معاهدة وستفاليا ، وهذا يعنى بعبارات واضحة ضمان حق ممارسة شعائر العقيدة التي يختارها الأهالي عن يقين وإيمان في حدود « الممارسة الدينية الخاصة »

فالواقع أن معاهدة وستفاليا قبلت التمييز بين الممارسة الخاصة والممارسة العامة للشعائر الدينية ، وتم ذلك بعد مفاوضات طويلة شاقة لتحديد الشروط العملية لممارسة الشعائر في كلتا الحالتين . ذلك أن المواطنين الذين لا ينتمون الى العقيدة البروتستانتية يستفيدون بضمان هذا البيان من بعض التسامح القاصر على حرية العقيدة ، و « التمسك في المنزل » واذا فرنا إعلان الامتيازات Devotio domestica

حسب نص معاهدة وستفاليا فإن ما تضمنه Privilegium من حماية ينصرف الى أعضاء العقائد الرسمية الثلاث فقط ، وهم الكاثوليك الرومان ، واللوثرانيون ، والكلفينيون . ومع ذلك فهناك « المينويون » Mennonites (أعضاء من طائفة الانابابست - فرق بروتستانتية تشدد على إعادة معمودية المؤمن فقط - ينتسبون الى مينو سيمونز : المترجم) المستوطنون في الأراضي المنخفضة ، ولا ينتمون الى أى

من الفرقتين البروتستانتيتين ، جاءوا يستقرون في نونيفيسه ، وكانت الدار السادسة التي شيدت في المدينة عام ١٦٥٩ يملكها المينوى ميشيل سنترينك .

وقبل أن نستعرض في تحليل المدى الحقيقي لهذه المنطقة الاولى يجدر بنا ان نذكر بالاجمال مضمون الامتيازات الثانية في « اعلان الامتيازات » ، فامتياز الثاني يعنى سكان المدينة من اعمال السخرة ، والثالث يلقى القنائة (رق الارض) . وعلى هذا الوجه تدعمت الحريات التقليدية التي كانت تتمتع بها الطبقة البورجوازية في مدن العصور الوسطى .

وتبين لنا أهمية هذا الامتياز اذا تذكرنا الصراعات المريرة الحديثة العهد التي كانت تواجه الكونت بفلاحيه . ويحدد الامتياز الرابع يوم السوق ، وتاريخ السوق السنوية ، ويلغى كل ضروب الاحتكار ، ويمنح كل المواطنين والاجانب حرية المبادلات التجارية . وثمة قوانين اخرى أكثر فدما تمنح الترخيص بالصيد البرى والبحرى في المنطقة ، وبخاصة في مياه نهر الراين . ويعطى الامتياز الخامس بعض التعليمات لادارة المدينة : كانتخاب الاعيان اعضاء في المجلس البلدى ليتولوا به قضاء الصلح ويديروا الشؤون العامة . نص في هذا الامتياز على انه اذا وجد بين هؤلاء من هم جديرون بنوع خاص بمناصب ذات شأن « ولو كانوا من عقيدة مختلفة ، ولا يميلون الى العقيدة البروتستانتية » وربما كانت جنسيتهم « فلا يجوز من أجل ذلك حرمانهم من حق تولى منصب القضاء . وتعالج المادة السادسة موضوعى الضرائب والدخول ، فتوزع أكثر الإيرادات وضوحا ، ومنها ما هو ناتج عن بيع النبيذ والجمعة ، توزع بالتساوى بين الكونت والمدينة . ولا يجوز فرض رسوم أو ضرائب ، كما لا يجوز رفع أو خفض سعر الضريبة أم الرسم دون أخطار أعضاء المجلس البلدى مقدما والحصول على موافقتهم . وتحدد المادة الثامنة شروط الإقامة لأول مرة بالمدينة ، وبناء مسكن بها . ويتسلم من يريد البناء قطعة أرض بالمجان بالأبعاد المناسبة ، معفاة من كل الالتزامات الحالية والمستقبلية . وكل مخالفة لقانون البناء أو خطة التعمير تحال الى قضاة المدينة . ويعفى من يريد بناء منزل أو شراؤه مهما كان مركزه أو موطنه الاصلى من دفع أية مبالغ لعشر سنوات ، وبعد انقضاء هذه المدة يدفع تعويضا سنويا تحدد قيمته تحديدا عادلا باتفاق مشترك بين الكونت وأعضاء المجلس البلدى ، باعتبار هذا التعويض ضريبة على السكنى . وفي مقابل هذا يلتزم الكونت بحماية المواطنين من تصف الخزانة الامبراطورية أو أى شكل من الضرائب المحلية . وحق المواطنين في ملكية منازلهم مكفول لهم طوال حياتهم ، وينتقل الى ورثتهم . ويتضمن هذا الحكم شرطا مفيدا ينص على أن

ضباط البلاط وأعضاء طبقة النبلاء الذين يبنون أو يشغلون منازل في المدينة يصفون من كل الضرائب المحلية المفروضة على سائر المواطنين .

هذه الامتيازات تعكس في آن واحد استمرار حقوق الطبقة البرجوازية في تقاليد العصور الوسطى ، وكذا قوة الإبداع عند سيد كبير من سادة القرن السابع عشر يريد استثمار أراضيه . وتكشف في هذه الامتيازات على النزاع الذي لم يلق دائما حلا واضحا بين الولع القديم بالتجارة وبين الرغبة في استخلاص أكبر فائدة من مزايا التجارة الحرة لاجتذاب العناصر النشيطة ، دون أن ننسى المزايا الممنوحة لطبقة بيروقراطية ناشئة في عالم يخضع لتنظيم برداد دقة باطراد .

ان من أكبر الفضائل التي يتطلبها الانسان في وثيقة دستورية مرونتها اننى تتيح لها ان تساير كل الظروف ، و « اعلان الامتيازات » بنوفيد يستجيب تماما لهذا المطلب .

وبعد عشرين سنة تسلم فريدرخ التماسا من عشر أسر من الطائفة المينوية ترغب في القدوم والاقامة في نوفيد والعيشة بها حسب عقيدتها . والمينويون ينتمون الى جماعة من « الانابابست » ترجع نشاطهم الى شخص يدعى مينو سيمون ، وهو لاهوتى هولندى من أوائل القرن السادس عشر ، أنشئ على الكاثوليكية . ويتميز اتباع مينسو عن سائر « الانابابست » برفضهم كل عنف ، الامر الذي أدى بهم الى الاستشهاد والمعاذاة من مختلف أشكال الاضطهاد . وفي اواخر السنوات ١٦٥٠ حدثت موجة جديدة من الاضطهادات في سويسرة وفي دوقية جوليخ Julich على حدود الباتينات دفعت المينويين الى الهجرة . وقبل الكونت فريدرخ ملتسهم ، ومنحهم حق ممارسة شعائر عقيدتهم جهارا ، بموجب وثيقة بعنوان Concession Freibrief . ويشير هذا الامتياز صراحة

الى فقرة في « اعلان امتيازات » Priviligium تمنح غير المصلحين حق « الممارسة الدينية الخاصة » . والمقصود بغير المصلحين في هذا العصر اللوتريون والكاثوليك الذين كانوا مع اعضاء « كنيسة كلفن المصلحة » كما تنص على ذلك معاهدة وستفاليا . اما وثيقة عام ١٦٨٠ التي مدت احكام « الامتيازات » Priviligium لتشمل كل افراد الطائفة المينوية في الحاضر والمستقبل ، المقيمين في نوفيد أو الذين اختاروا الاقامة بها ، فانها تقدم تفسيراً جديداً لما أصبح وقتئذ « اعلان الامتيازات القديم » ، وهذا التفسير الجديد مخالف صراحة لروح معاهدة وستفاليا . وكان الكونت يدرك ذلك بالتأكيد ، اذ يقول مشيراً الى « اعلان الامتيازات » الاول لعام ١٦٦٢ انه كان في ذلك الحين قد التمس من البلاط الملكى المتخذ في سبير Spire الموافقة على هذا الاعلان ، ونال

هذه الموافقة ، وكان يعلم حق العلم انه يعرض بذلك نفسه لتهمة مخالفة قوانين الامبراطورية لانه بسط للمينويين تسامحا كانوا محرومين منه بمقتضى المادة الثانية فقرة ٧ من معاهدة صلح وستفاليا . ولم يكن باستطاعته كذلك ان يعتمد على اقرار البلاط الامبراطورى تفسيره الجديد ، ومع ذلك واصل سياسته الشخصية لصالح مواطنيه المينويين الذين شملهم بحمايتهم مستندا الى مثال بعض الامراء ، ومنهم ناخبو براندنبورج والبلاتينات ، والكثير من مدن الامبراطورية الذين كانوا يتساهلون في وجود مثلى الطائفة ، ويسمحون لهم بالمعيشة على اراضيهم متمتعين بحرية العقيدة (٢٠) . وكان فريدريخ يعد كل الذين لا يستفيدون من حماية معاهدة وستفاليا بان يظل هو وورثته من بعده اوفياء لما التزموا به ، مهما كانت التغيرات التى تطرأ على تشريعات الامبراطورية في موضوع الديانة ، واكد في الوقت نفسه للمينويين المقيمين في مدينته . انه اذا غير البلاط الامبراطورى سياسته ، او غير بعض الامراء موقفهم تجاه المينويين بعد أن كانوا يعطفون عليهم ، فان « الامر الحاكمة » في نويفيد سوف تحافظ على ما تعهدت به لهم .

نعم ، ان الوعود التى اعطيت باسم الاجيال المقبلة لا تلتزم سوى من اعطاها ، ولكن لنا أن نشق بأن فريدريخ كان صادقا حين أعطى تعهداته ، وان هذه التعهدات قد روعيت ، على الاقل في فترة حياته .

ويؤكد هاينز شتوب Heinz Stob في دراسته لتاريخ المدن الالمانية على طرفة « اعلان امتيازات » نويفيد في نقطتين هامتين بنوع خاص في نظره : سياسة التسامح في موضوع الدين ، والنصر المتعلق بحرية المبادلات التجارية . ومن الضروري لكى تقدر كما ينبغي اهمية النص الخاص بالتسامح الذى هو موضوعنا الآن ان تلقى نظرة سريعة على اعلانات امتيازات اخرى سابقة بقليل ، او معاصرة تقريبا للاعلان الذى نبهته لكى نرى الظروف التى كان يمكن لاتباع مختلف المذاهب الدينية ان يحصلوا فيها على الترخيص بالاقامة في بعض الجهات ، ونحن بطبيعة الحال نفضل اختيار الاملاين المنشأة لاغراض من هذا القبيل ، اى لاجتذاب المهاجرين المضطرين لمفادرة ديارهم وأوطانهم حتى يظلوا اوفياء لعقيدتهم الدينية ، كانت « امتيازات عام ١٦٠٧ » . التى منحها فردريك الرابع ناخب البلاتينات لمدينته الجديدة مانهايم ، و « اتفاقية تسليم هانو » التى اصدرها الكونت الساب فيليب لودفيج الثانى عند تشييد نوى هانو في عام ١٦٦٧ تعتبران في زمتهم نموذجين سياسيين للتسامح الدينى ، ويجب انزال هذا الحكم في سياق الاحداث التاريخية في ذلك العصر . ولم يفعل الامراء الذين يمتنقون المذهب البروتستانتي سوى أنهم

استجابوا لنداء الجماعات المضطهدة لانها اعتنقت المذهب الذى اعتنقوه هم .
واذ اتاح هؤلاء الامراء ملجأ لفسوم من العمال المهرة فانهم استفادوا من
خبرتهم فى اقامة مراكز للتجارة والصناعة فى فترة كان فيها صلح اوجسبرج
الذى وقع فى عام ١٥٥٥ بمثابة هدية داخل الامبراطورية بين الكاثوليك
واللوثريين ، او بروتستانت ميثاق اوجسبرج ، فى حين انه ترك بدون
حماية الكلفنيين ، او بروتستانت جنيف المصلحين كما كان يقال عنهم
وفتند . ولكى تكون لدينا فكرة عن الوضع المزعزع الذى كانت عليه
الكنيسة المصلحة بكفى الرجوع الى تاريخ طائفتين من اللاجئيين ، احدهما
فنلندية ، والثانية فالونية ، عند فرانكفورت على المين . وكانت الطائفتان
قد صرح لهما فى عامى ١٥٣٥ و ١٥٥٤ على التوالى باقامة شعائرها
الدينية ، ولكن سحب منهما هذا الترخيص حيث قرر مجلس قضاة
فرانكفورت ، اللوثرى العقيدة ، حظر كل ممارسات الكنيسة المصلحة ،
وادى هذا القرار الى هجرة الكلفنيين فى فرانكفورت الى نوى هانو فى
عام ١٦٠١ واستقرارهم بها بعد التسوية على (اتفاقية التسليم)
Kapitulation بخمس سنين . وقد نصت المفاوضات التى
جرت بين الطائفة المصلحة فى فرانكفورت ، او « الاجانب » كما كان يطلق
عليهم ، وبين الكونت فيليب لودفيج على ان يتعهد هؤلاء الاجانب بان
لا يستقدموا الى المدينة الجديدة غير افراد ملتزمين . الا ان الكونت لم يوافق
على ذلك ، واصر من ناحيته على حقه فى ان يستقبل فى مدينته اى انسان
بريد استقباله حتى ولو لم يكن تابعاً للكنيسة المصلحة . ورد الاجانب
بقبولهم شروط فيليب لودفيج ، ولكنهم لم يتركوا اى مجال للشك فى
تفسيرهم لهذه الشروط ، فلن يكون ثمة اى استثناء من القاعدة الا فى حالات
بوعية ، كحالة الفنانين والحرفيين المشهورين ، والاساقفة ، والاشخاص
« الملحقين بخدمة الكونت ، والذين رغم عدم انتمائهم الى العقيدة المصلحة ،
يرخص لهم بالاقامة فى المدينة ، وبببده الروح ايضا نطالع « اعلان »
امتيازات « Privilegium مانهايم . فالمادة ١٢ وما بعدها تكفل الحماية
والمساندة لاتباع الديانة المصلحة التى يتبعها ايضا ناخب بالاتينات .
بدفع نفقات دراسة الشبان الموهوبين بجامعة هايدلبرج تاها لشغل الوظائف
او التدريس . وفى عام ١٦٥٢ حين اصدر مجلس ناخب بالاتينات الكونت
كارل لودفيج قرارا بتعيين هاينريخ كليجنت حاكما لمدينة مانهايم ، حرر
الاخير نسخة منقحة وفريدة من وثيقة عام ١٦٠٨ ، واهتم بان يضيف اليها
عددا من البنود العجيبة بالنسبة الى ذلك العصر فى شأن حرية التجارة
والصناعة ، الا ان المادة المتعلقة بالديانة المصلحة بقيت دون تعديل (٢٨) .
ومع ان هذه المادة لا تبسط حمايتها الاعلى الكلفنيين فقط فان ذلك لم
يمنع الناخب من ان يوقع على خطاب بتاريخ ٨ من اكتوبر ١٦٥٥ موجه

الى مجموعة من طائفة الاخوان المورافيين « الهيرنهتر »
يصرح لهم بأن ينووا بالمدينة « بيتا او عدة بيوت » ، ويمنحهم « كل
الامتيازات التى يتمتع بها مواطنو ما نهايم » ، بما فيها حق حضور
اجتماعاتهم . وقد منحوا هذا الامتياز رغم الحكم الصادر بمراسيم
عام ١٥٨٢ ضد « الانابابست » المقيمين فى اراضى البلاتينات . وآبان كليمنت
الذى اقر الخطاب انه لا يجوز الخلط بين طائفة الهوترين Hutterites
الهادئة المسالمة وبين الانابابست الفوضيين . ونجد ايضا فى سجلات
المدينة بتاريخ ١٦٦٣ اشارة الى « الاخوة البولونيين والسورسينيين »
(نسبة الى ليوبس سوسينوس) ، وفوستوس سوسينوس اللذين اسسا
جماعة السوسيين الدينية التى لا تقبل فكرة الثالوث الالقدس : المترجم)
الذين حصلوا على ترخيص بشغل حى سكنى ، ولكنهم ما لبثوا ان غادروا
ما نهايم (١٦٦٦) .

كان هناك اذن استثناءات كثيرة فى العديد من المدن ، كما تشهد
بذلك السجلات المحفوظة ، ولكنها بقيت مع ذلك استثناءات من القاعدة ،
ولم تترك مجالا للتخمين بحدوث تغيير فى السياسة الرسمية . وحتى
مدينة كريفلد Krefeld التى كانت مهية لتفدو مستوطننا من
مستوطنات المينويين الاكثر ازدهارا لم تمنحهم فى البداية سوى ملجأ وقى
غير ثابت ، وذلك بمقتضى خطاب من الامير موريتزفون اورنبان بتاريخ
٢٥ من يولية ١٦٢٢ بامر سكان كريفلد بالامتناع عن اى عمل عنيف ضد
افراد الطائفة . ولم يكن بدا من الانتظار قرنا من الزمان حتى عام ١٧٢١
حين ضمت مدينة كريفلد الى بروسيا ، وصدر مرسوم ملكى من فريدريك
جورج الاول يكفل لهم حقوق مواطنى كريفلد وامتيازاتهم . ولم تكن
كريفلد ، او كريفلت - وهى من مدن إقليم راينلاند (وبنانيا) الذى استقبل
فيما بعد اللاجئين من البروتستانت الفرنسيين - هى المدينة الوحيدة
التي آوت المنشقين المضطهدين ، فاللاجئون الكلفيون الهاربون من غزو بلجيكا
وانفير (انتورب) فى ١٥٨٥ - ١٥٨٦ قد ارتدوا الى شواطئ بحر الشمال .
وتفترت التونا Altona الضاحية الشمالية لمدينة هامبورج التى
كانت كفرا مكونا من « بضعة بيوت » فصارت بلدة مستقلة ، بناء على
طلب اللاجئين الفالوئين (نسبة الى منطقة فالونيا بلجيكا : المترجم)
ان يشيدوا بها كنيسة ، الامر الذى وافق عليه الكونت ارنست الثالث
فون شاوونبرج بينبرج الذى بدا ان براعته فى منحه هذا الامتياز املتها
اعتبارات اقتصادية اكثر منها حماسة دينية ، وهذا على الاقل هو رأى
بول بيبير Paul Piper الذى يعلق على مضمون العقد المبرم بين الكونت وبين
الطالبين كما يلى : « لسنا نجد اى اثر لفكرة التسامح فى هذه الوثيقة .

وإذا كان الكونت قد نطق في المفاوضات مع هامبورج بهذه العبارة الجميلة : « ليس في سلطتنا أن نسيطر على ضماير رعايانا ، وإنما على أجسامهم فقط » فإن هذا ليس إلا أسلوباً انشائياً في قلم رجلٍ لوثرى . ولم يكن ثمة شك في أن المصلحة هي التي حملته على أن يسمح لبعض اليهود من فريزنبرج بالجيء والاقامة في التونا . وكان من بين هؤلاء اليهود من أسر فرانسوا نوى من انتورب ، وهو تاجر جوخ مشهور كان يوجد للكونت أرنست قطيفة ممتازة لصنع الملابس الرسمية لأفراد بيته . وفي عام ١٦١١ شيد فرانسوا نوى منازل كثيرة في الحي الذي يسمى منذ ذلك الحين

ولا بد أن آمالاً ومطامح مماثلة دفعت كريستيان الرابع ملك الدنمرك ودوق شلزوج هولشتين أن يبنى في عام ١٦١٧ جلوكستات « المدينة السعيدة » على نهر الب ، وكان يعتقد أن مدينة جديدة وحصناً لا بد أن يتنافساً سلطة ورخاء هامبورج الواقعة على بعد ثلاثين كيلومتراً تقريباً أعلى النهر . كذلك لم يكن يد لجلوكستات التي نشأت حصينة طبقاً لتصميم مينس مدني معماري ، ومستقرة في بقعة معادية ، تسيطر على فيضانات نهر متقلب الأهواء ، من أن تبسط سلطتها أيضاً على الناس . والمدينة ، وهي نموذج لأهواء حاكم مستبد ولكنه مستنير في فجر العصر الحديث ، تتيح لسكانها مزايا أكثر سخاء من كل ما رأيناه حتى الآن . هذه المزايا التي تتواءم مع ميثاق يراد تطبيقه أساساً في هولندا ، يعزز العديد من ثبات المهاجرين في المستقبل ، على أساس من الجنسية الأصلية لا من الطائفة الدينية ، فهناك أولاً أهالي الأراضي المنخفضة ، ثم كل القادمين من الأراضي المنخفضة سواء من البرتغاليين أو اليهود القادمين من أسبانيا أو الألمان .

هذا التصنيف الشائع بعامة في السجلات التجارية وقوائم دور التعليم منذ قريب الشبه من التصنيف المتبع في هامبورج منافستها (٣٩) . ومنسند نشأة جلوكستات كانت صفة « النيرلاندي » (نسبة إلى الأراضي المنخفضة المترجمة) تشمل البروتستانت ، والأرمن أو « المعارضين » ، واليونيون وهكذا وجد الكلفنيون الأصليون من أهالي هولندا أنفسهم مدعويين لأن يعيشوا تحت سقف واحد تقريباً مع « المعارضين » الذين حكم عليهم بالنفي في عام ١٦١٨ في مجمع دوردرخت الكنسي (سينودس دوردرخت) (٤٠) . والواقع أن التسامح الديني أصبح عادة متبعة كما يشهد بذلك الكثير من الوثائق ، إلا أننا لا نجد إلا في فبراير ١٦٢٤ مذكوراً في نصوص ميثاق يفتح الطريق لكثير من التسويات ، ويعلن في أكثر من باب عن : « إعلان » توفيقه .

ويتناول البند الأول من ميثاق جلوكسنت موضوع التسامح الدينى بهذا الاستهلال : « أول كل شيء يتلقى المعارضون والمينويون ضمانا بان يمارسوا في حرية شعائر دينهم ، ويكونوا بقدر المستطاع في مامن من كل ضروب الارعاج اذا مارسوها في غير علانية ... » وأكمل امتياز فبراير امتياز آخر بتاريخ ٢٣ من يولية في السنة نفسها ، يخاطب به الملك مباشرة « المعارضين » الذين أبدوا له رغبتهم في الإقامة بجلوكسنت ، ويؤكد لهم الحق في ممارسة عباداتهم على انفراد ، ويضيف اليه الترخيص بإنشاء مدرسة على نفقتهم ، وفي فقرة هامة يشير الى الحق في « أن يرتدوا الثياب حسب عادتهم ، ويراعوا طقوس الزواج ، والتعميد ، والجناز ، حسب تقاليدهم » . ولدينا ايضا دليل يقول انه في عام ١٦٢٣ صرح اللانيون بان يؤدوا القسي برفع اليدين كليهما دون ان يذكروا اسم الرب ، الامر الذي كانوا يعتبرونه كما اعتبره فيما بعد الكويكرز- المصاحبون - شيعة بروتستانتية تدعو الى السلام والتسامح وحب البشر : المترجم) مخالفا لمعتقداتهم الدينية .

ان تواتر هذه الاحكام المتسامحة وهذه الامتيازات ليمكس ضرورة اتخاذ اجراءات الصون والتشجيع في سنوات الحرب والشقاء التي لم تنته الا بتوقيع معاهدة « لوبيك » بين الامبراطور وملك الدنمرك في ٢٢ ما مايو ١٦٢٩ . وكان الصلح فاتحة عهد جديد لاعادة البناء الاقتصادي ، ومبرا لمنح امتيازات جديدة في ٩ من ديسمبر من السنة نفسها لصالح المهاجرين من اصل برتغالي ، وفي ١٩ من أكتوبر ١٦٣١ لصالح مجموع الامة الهولندية . ووجد المينويون في هذا الصلح تأكيدا لحقهم في الحياة : « يعيش المينويون تبعا لايمانهم وضميرهم ، ولا يخضعون لاشكال القسم ، او الالتزام بحمل السلاح ، او بتعميد الاطفال ، ويؤكدون صدق ما يقولون بكلمة « نعم » او « لا » فقط دون اضافة القسم ، ويعفون من الخدمة في حالة الحرب في مقابل دفع ضريبة سنوية » .

وبالمقابلة بين « اعلان الامتيازات » Privilegium لعام ١٦٦٢ و « التنازل » Concession لعام ١٩٨٠ لصالح الطائفة المينوية في نوفييد ، وبين الامثلة المذكورة آنفا ، نرى ان الكونت فريدريخ لم يكن مجددا ، ومع ذلك لم يكن أقل شأنا من أسلافه في هذا الخصوص .

وفي غضون قرن من الزمان ، شهد القضاة مرسوم نانت وقانون « الاختبار » Bill of ، لا يدل لنا ان نتوقع ان يكون التسامح مترددا ، وعسيرا ، وغير ثابت . واذا كانت معاهدة وستفاليا قد أوست العلاقات بين الكاثوليك واللوثرين والكلفينيين فان العبارة المصغرة Nulla alia in Sacro imperio Romano recipitur vel toleretur جعلت التعصب ازاء الطوائف المنشقة هو القانون العام . وكان

والدوفينييه ، بعد إلغاء مرسوم نانت في عام ١٦٨٥ . بوقت قصير . وكانت
الازمة التي تسبق اعلان الرسالة « الروحية » تجري بعامة على الوجه
الآتي : « يضرب المتنبي رأسه بيديه ضربا متواترا ، ثم يسقط
على ظهره مفضيا عليه ، وقد تورم عنقه ويطنه ، وسكت صوته بضغ
دقائق ، ثم ينطق بالوحي » . ومن هذه التجليات الأولى ظهر أن
موجة التنبؤ هذه قابلة للعسوى ، ومن ثم أمكن تتبع سلسلة
الاشخاص الذين يتمتعون بها ، ابتداء من اثنين من المهاجرين الفرنسيين :
الوت Allut وماريون Marion حتى اخوة بوت Pott
من هال ، والانفصاليين في فيتراو Wetterau . وهناك
انضم ابرهارد لودفيج جروير (١٦٦٢ - ١٧٢٨) . ويوهان فريدريخ روك
(١٦٧٨ - ١٧٤٩) الى الحركة ، وقاما فيها بدور رئيسي ، ودعموا طقوس
عقيدة كان مآلها أن تبتعث ، كما حدث عند « المختلجين » (وهم جماعة
مسيحية تصاب باختلاجات في استغراقها (الديني : المترجم) . وعلى
هذا النحو كان نزول « الروح » سمة هامة في الحياة الدينية بالمانيا ، كما
هى فيما بعد في أمريكا . وينظم جروير Grüber كبير مهندسى الطائفة
في عام ١٧١٤ أولى جماعات « اللهمين » في شفارتسيناو ، وهو مرجهاوزن .
وانعقدت اول « مأدبة محبة » في شفارتسيناو في ديسمبر ١٧١٤ ،
واستقبلت سبعة عشر حاجا من ايزنبورج Ysenburg ، وقد وجد
الطقس المستوحى من « العشاء الأخير » نظيرا له في وليمة التناول التي
تمارس عادة في الكنيسة الرسولية . وتجول روك وجروير في سكس ،
وفورتمبرج ، وبوهيميا ، وسويسرة ، واشرفا على تكوين مجموعات
جديدة ، وتعهدها بالرعاية اليقظة . وساعد تبادل الزيارات بين هذه
المجموعات من « اللهمين » على تعزيز الصلات بينها ، والتخفيف من حدة
التوترات التي كانت تعاني منها في النطاق المحلي . وكان الاخوة الحجاج ،
رسل السلام ، مثل انبياء السفين يستصحبون معهم كتبة يجمعون
احاديث الوحي التي كانت تحفظ وتدون بحب وإجلال في نشرة سنوية ،
بدات في الظهور عام ١٧١٧ واستمرت في المركز الجديد لطائفة « الالهام »
في أمانا ويوا Amana Iowa حتى عام ١٨٢٨ . وكل ما نعلمه عن
هجرة الطائفة من تسفايبروكن الى توفيفيد مستعار من تحويلات « اللهمين »
من ١٧٣٥ الى ١٧٣٩ .

وفي ٢ من نوفمبر ١٧٣٩ ظهر « قرار » يؤيد التماسات السادة كبير ،
وبيتر فاني ، و « ملهين » آخرين يريدون الإقامة في توفيفيد لممارسة
التجارة والصناعة بها ، والمعيشة بحسب عقائدهم الدينية (٥٤) . وإذا
تفحصنا الاحد عشر بندا في هذا « القرار » لا نجد اقل عبارة تختلف
أبسط اختلاف عن الوثائق التي درسناها حتى الآن . ومع ذلك فان

التأكيد هنا وهنالك على يفتقر النقطة يمكن النزاع الذي قام منذ زمن قليل بين الكونت فريدريخ ولهم (١٧٠٦ - ١٧٣٧) . والد الكسندر وبين بورجوازي نويفيد (٥٥) . ويشهد تحرير بعض بنود القرار بمهارة دبلوماسي قدير ، قر عزمه على انتهاز سياسة تسامح ديني صريح ، ولكنه في الوقت نفسه يدرك ضروب التذمر التي تثيرها بعض الامتيازات لدى المواطنين . ويبين « القرار » بوضوح أن القادمين الجدد يعتبرون بقوة القانون بمثابة مواطنين في نويفيد « ليشاركوا سائر المواطنين اعباءهم وافراحهم » . ويتمهد هؤلاء القادمون علنا ورسميا باحترام هذه الالتزامات بحضور قاض من المدينة ، ولا يؤدون قسما حسب الاصول المتبعة لان هذا مخالف لعقيدتهم ، وانما يعبرون عن موافقتهم باسم « كلمة الحق الازلي » ويمهرون الوعد بالمصافحة . ويعالج البند التالي المسألة الحساسة الخاصة بالاعفاءات ، فقد كان « الملهمون » اسوة بالمينويين يعتبرون حمل السلاح مخالفا لتعاليم المسيح . ويحترم « القرار » عقيدتهم ويعفيهم من الخدمة في الحرس الوطني ، ولكنه يفرض عليهم التزاما بتقديم بدل . وكان هذا الموضوع شائكا بنوع خاص ، اذ كان المواطنون كلهم يتفرون من الخدمة في الحرس الوطني ، ومثل هذا الاعفاء حقيق بأن يثير سخطهم ، لا لان الخدمة في وقت السلم كانت شديدة التضييق على الحرية ، ولكنها كانت تتضمن وجوب الاشتراك في العروض العسكرية أيام الاعياد ، وهي كثيرة . وفي يوم ٢٦ من مارس ١٧٥١ . رفض « الملهمون » الاشتراك في استعراض الحرس الوطني ، فأمر القاضي بالحجز على جزء من أموالهم على سبيل التعويض ، وكانت حجته أنه اذا كان من حق الملهمين أن يتنصلوا من واجب حمل السلاح فانه ليس ثمة ما يمنهم من السبيل في آخر الموكب ، مثلهم مثل المينويين . ولم يذعن الملهمون للحكم ، واستأنفوه في ٨ من مارس ١٧٥٢ متذرعين بالقرار . واستمر النزاع بشأن الاشتراك في الحفلات ، ودفع التعويض عن البلاء . وفي عام ١٧٥٣ اراد القاضي أن يجبر المينويين والانفصاليين على الاشتراك مع ابنائهم في موكب الاستعراض في عيد النصر ، ولكنهم التجأوا الى الكونت الكسندر الذي خطا القاضي ولكنه أصر على دفع التعويض عن البديل .

هذه الحماية الكريمة للمتشقين من جانب السلطة المركزية ضد راي قاض يمثل الجمعية النيابية يمكن بطبيعة الحال النظر اليها من عدة نواح . وعلى مستوى آخر نجد لهذا النزاع الصغير الذي ثار في نويفيد نظيرا في الحماية التي أولاها فريدريك جويوم الاول في بروسيا الغربية انصار الحركة « التقوية » (حركة دينية نشأت في المانيا في القرن السابع عشر وأكدت ضرورة دراسة الكتاب المقدس والخبرة الدينية الشخصية : المترجم) ضد راي مجلس طبقات الامة (٥٧) ، واذا اردنا الخوض في بحث

هذا الموضوع الى مدى ابعدا قلنا ان نتحدث من نزاع بين سلطات الامر ، سيد الاراضي ، ورئيس الحكومة المركزية ، وراعى مصالح المنشقين تحقيقا لمبدأ التسامح الدينى وبين الهيئة المنتخبة من ممثلى رعاياه الذين يناضلون دفاعا عن حقوقهم المهددة . والنشء العجيب المتناقض ان قضية الحرية في المسألة الدينية تدافع عنها القوى التى تعمل على الحد من الحريات الدستورية .

وقد اخضع « قرار » ١٧٣٩ « الملهمين » صراحة لتنظيمات الطوائف الحرفية التى تحصل هى نفسها على امتيازاتها مباشرة من العاهل ، ومع ذلك اغفوا من واجب حضور المآدب التى كثيرا ما كانت تنتهى باغراق الحاضرين فى السكر . وعلى ذلك كانت الاعتبارات المدنية والاقتصادية تغلب هنا على مسألة التسامح الدينى ، فلا يتعرض القرار لهذه المسألة الا بما تلك الاعتبارات . ووجد « الملهمون » انه تم الاعتراف لهم بالحرية الكاملة فى العقيدة ، وبحق ممارسة العبادات على انفراد ، و « اقامة حفلات الجناز والزفاف بأسلوب رزين » . وكان على العروسين قبل ان يتزوجا زواجا شرعيا ان يقدموا طبا الى مجلس الدوقية ، ويقوما بنشر اعلانات الزواج . واذا حدث بين « الملهمين » نزاع أو اختلاف شخصي كان عليهم ان يقضوا بانفسهم فى هذه الشئون ، الا ان السلطة القضائية بمعناها الشامل للقانون المدنى والقانون الكنسى ظلت فى ايدى العاهل .

واذا كان « القرار » قد اعتنى بايضاح المسائل التى تسمى العلاقات المنشقين ، ومواطنيهم ، والهيئات الحرفية ، وقضاة المدينة ، فانه يستبعد فكرة أى تدخل من جانب الكيروس أى من طائفتى البروتستانت الرسميتين .

كانت افكار الكسندر افكار امير « مستنر » فى عصر « الانوار » فى حدود سلطته الضيقة . وتنطلى هذه الافكار فى جهوده التى بذلها لاصلاح التعليم حسب مبادئ مذهب انساني عقلى، وتأسيس اكاديمية تكافح الافكار المتعصبة ، ونشر روح المجمع المسكونية تحت رعاية الطائفة الماسونية التى يتزعمها . والحاصل ان جماعة الملهمين ظلت على الدوام قليلة العدد ، فلم تزد قط على عشرين أسرة تضم تسعة وتسعين فردا حسب الاحصاء الاخير الذى أجري فى عام ١٧٨٣ . وحيث تأسست جماعة من الملهمين فى عام ١٨٤٢ فى اينزبر بالعرب من مدينة بفلو بكونتية أبرى شمالي ولاية نيويورك أصبحت مركز جذب لكل الملهمين فى مدن وارباف ألمانيا . ومنذ عام ١٨٤٦ بدأت الهجرة من نويفيد الى أمريكا .

كان ثالث جماعة دينية ذكرت في الإحصائيات السكانية بنوفيد بعنوان « طائفة » منشقة هي « طائفة الاخوة الانجيلية » او هيرنهورتر ولم تكن هذه الجماعة التي يرجع اصلها الى حوالي عام ١٧٥٠ تضم في بدايتها سوى قرابة اربعين شخصا ، غير انها اتمعت وكونت بعد ثلاثين عاما طائفة مزدهرة تضم ٣٥٧ فردا ، وكان كل أفرادها المذكورين في وثائق بنوفيد بتسميات مختلفة من المنشقين في الجالية الهوترية **Hernhunter** بهيرنهاب بامارة ايرنبورج بودنجن ، وطردوا منها بمقتضى مرسوم الهجرة « بتاريخ ٢ من ديسمبر ١٧٥٠ » الذي امرهم بمغادرة ارض الامارة في غضون سنوات ثلاث . وقد قلب هذا المرسوم سياسة تسامح ديني دامت خمسين عاما ، وجعلت من هذه المنطقة ملجأ آمينا للهاربين من الاضطهادات . ولم يكن هؤلاء الهيرنوت **Huterite** يعتبرون بوجه عام بمثابة « انفصاليين » ، وكان وضعهم في عداد طوائف المنشقين نتيجة لقرار تصفى . ذلك ان كبير مستشاري امارة ايزنبرج بودنجن ، ويدعى كريستوف فريدريخ بروير ، اضطر لى يبرر مرسوما يلقى عقدا بين الحكومة وبين طائفة « الاخوة » ان يزعم ان الهيرنوت قد ابتعدوا بالتدريج عن العقيدة الصحيحة ، واذا كانت بنوفيد قد احتفظت بتسمية « الطائفة » هذه في وثائقها فانه يبدو ان ذلك يرجع الى اسباب تتعلق بالاساليب الادارية المسورة اكثر مما ترجع الى قصد التشيع بهذه الجماعة .

ويتبع الهيرنوت اصولهم التاريخية الى عنصرين مختلفين : فمن جهة يرجعونها الى الكونت نيكولاس لودفيج ززندورف (١٧٠٠-١٧٦٠) ، وزوجته اردموث دوروتيا اللذين أسسا أسرة على مبادئ « التقوى » التي وضعها فيليب سبنسر واوجست هيرمان فرانك ، ذلك في قصرهما في بيرتسدورف على مرتفعات لاويرتز . وكانت الدار مفتوحة لكل الذين يلتصمون بالوضوح والبساطة في حياة مسيحية وسط الابهة الاجتماعية التي تبدى في الطراز المعماري الباروكي . ومن جهة اخرى يرجع الهيرنوت اصلهم التاريخي الى ناحية ما في بوهيميا حيث كانت جماعة صغيرة من الاخوة المورافيين من ذرية اتباع جون هوس **Jean Huss** الذين ضابهم رجال الدين الكاثوليك واللوثريون بمدينة سيلن . ولم يبر على استقرار الكونت والكونتيسة في بيرتسدورف زما طويلا حتى اتهم منهما اخوة بوهيميا ان يمنحاهم ملجأ يستطيعون فيه ان يتعبدوا بحرية تبعا لعقيدتهم وتقاليدهم . وما هذا اللقاء تولدت تجربة اتخذت شكلا مختلفا ، حيث ضم الاخوة الهوسيون (اتباع جون هوس المترجم)

واتباع زرنندورف « الاتقياء » صلواتهم وقواتهم بعضها الى بعض .
وما لبثت الطائفة ان عرفت باسم هيرنهوتر
او « الهيرنوت » Hernutes ، باسم اقطاعية من احسن اليهم .

وضع زرنندورف والاخوة معا شعائر ودستور كنيسة تتميز من حيث المبادئ عن الكنائس اللوثرية والمصلحة ، وهى مع ذلك وفيه لعقيدة اوجسبرج . واتاحت لهم هذه الصلة ان يطالبوا بان تطبق عليهم نصوص معاهدة وستفاليا الخاصة بالتسامح الدينى . واهتم الكونت اهتماما شديدا بان لا تتعارض لممارساته الدينية مع المبادئ اللوثرية الصحيحة ، وحصل على تأكيد كتابى بذلك من كلية اللاهوت بجامعة توبنجن ، بل لقد حمل مجمع كرادلة مستر الوند على ان تعينه في ابريل ١٧٣٤ رايها بالكنيسة اللوثرية (٦١) .

وكان عام ١٧٥٠ خاتمة فترة حرجة في تاريخ الهيرنوت ، بدأت قبل ذلك بسبع سنوات ، وتميزت بما يسمونه عهد « الغريال » ، إشارة الى الفقرة في انجيل القديس لوقا التى تعلن عودة بطرس وانكاره : « سمعان ، سمعان ، هو ذا الشيطان طلبكم لى يفرلصكم كالحنطة » (٢٢ - ٣١) . وتقاس درجة النضج التى بلغتها الطائفة بنشر رسالة ليسنج Lessing : Gedanken über die Herrnhuter التى ظهرت فى السنة نفسها

١٧٥٠ . فبعد ان عانى الهيرنوت الكثير من المحن والاضطهادات ، وبخاصة من جانب حكومة سكس ، خبروا فترة عظيمة من الحمية الدينية ، صحوه تجلت بنشاط كبير فى الحياة الطائفية ، وحماسة تبشيرية جعلتهم يبرزون فى جميع الانحاء . واحتفظت الجماعات المتفرقة بتقاليد حياة جماعية سوية ، ووقفت بين درجة من الوحدة فى التنظيم الاجتماعى والدينى وبين قدر كاف من التنوع مراعاةً للظفية الثقافية والسلالية لكل من مكوناتها . وبفسر ذلك بان مراسيم ايزنبورج للهجرة قوبلت بروح طيبة ، حتى ان طائفة هيرنهاج Herrnhag مثلاً لم تنتظر انتهاء المهلة الممنوحة لها ، وقدرها ثلاث سنوات ، وفضلت البحث للغور عن جهات اخرى تلجأ اليها .

وفى هذا العزم المفاجيء وجدت سنداً مطلقاً لدى زعيم الهيرنوت « اسقفهم المحلى » الكونت نيكولاس زينزندورف الذى امن خلفيتهم بحصوله على « امتياز عام » (١٧٤٢) الذى يرخص للاخوة بالاقامة فى بروسيا ، واعتراف رسمى بالطائفة الدينية من قبل برلمان لندن الذى منحه فى عام ١٧٤٩ حق الاقامة فى انجلترا وأمريكا . وفى ٢١ من فبراير ١٧٥٠ أبحر تسعة أشخاص عزاب من اعضاء الطائفة الى بنسلفانيا ، وفى الشهر التالى ذهب عزاب آخرون واس كاملة الى : سكس ، وبروسيا ، وهولندة وانجلترا واقاموا بها . وفى السنة نفسها ، كما رأينا من قبل ، غادرت الجماعة المصلحة

جنيف بسويسرة الروماندية قاصدة لويكيلد

وقد ادى الرب في المستقبل وقلة المال الى جعل الحياة شاقة
لبضع سنين عند « الجالية الفرنسية » ، وهذا هو الاسم الذى اطلق على
الهيرنوت في نوفييد . وبدلت محاولات لاقتناع الذين لم يجدوا مساكن لهم
الا بالاجبار بان يشتروا المنازل التى يقطنون بها ، والا طردوا منها . وثمة
ارملة قبطان اشترت ركننا في حديقة كلن الهيرنوت يدفنون فيها موتاهم خصب
طقوسهم ، هددهم بان لا تعطيه مفتاح الحديقة ان لم يشتروا الارض .
وكفل « امتياز » عام ١٧٥٦ مستقبل الهيرنوت في نوفييد ، وصرح لهم
بالحصول على المال اللازم لشراء منازل وارض يدفنون فيها موتاهم .
واجتهد الكونت الكسندر واخوه الامير كارل في مساعدهم للحصول على
مساكن تناسب مع امكانياتهم . وقد صممت المدينة الجديدة على شكل
مربع يناسب تماما طراز المنازل التى اعتاد الهيرنوت بنائها . وفي عام ١٧٥٨
انشئ مركز للطائفة Gemeinhaus ومنزل جماعى لايواء المزارب
استقبل شاغلية الاوائل . وفي السنة التالية افتتح منزل ثان للنساء .
وخصص في المركز مكان للاجتماع ، واقامة القداس الذى كان من المطالب
الملحة ، وتناول القربان والقاء موعظة الاحد . وكانت اجتماعات الهيرنوت
الدينية تضم العناصر الثلاثة : اقامة القداس ، وتقديم الوجبات ، واعلان
الانباء الهامة ، وتتضمن قراءة خطبات ورسائل الاخوة والاخوات البموتيين
في بعض اتجاه اوروبا ، وفيما وراء البحار .
Catalogusder Evangel Brüder Gemeinall heir

وتعطى القائمة المسماة

بتاريخ اول يناير عام ١٧٦٤ فكرة عن انواع الحرف اليدوية التى يمارسها
٢٣٣ عضوا من الطائفة في هذا التاريخ ، نجد فيها ، بالإضافة الى الحرف
التقليدية ، حرف الحدادين والخبازين والنساجين وصانعى الفخار
والترزية وصانعى الساعات والسجاجيد والاثاث والصابغة ..

وثمة مصنع حديث بلابل السيراميك يرجع اصله الى مصنع نخرف
انشاء خزاف يدعى شينك . وكان الاثاث الذى يحمل توقيع ابراهام
رونجن وابنه دافيد ، والاثنان من لاجئ يودنجن ، مطلوبوا ويحظى بالتقدير
في اوروبا كلها . بل ان مكتبا خاصا من الطراز الباروكى المم « جوت » الذى
ذكره في مؤلفه « فلهلم مايستر » . واشترى لرونجن الاب والابن مع
صانعى السلعات المنيوين كريستيان ويبنر كنزنج في صنع ساعات
فاخرة (٦٧) . وكتب الكونت الكسندر ملحوظة هامشية تبين الى اى مدى
كان مدركا للعلاقة بين سياسته الخاصة بالتسامح الدينى وبين مقتضيات
الاقتصاد . وحين طرحت للمناقشة مسألة التصريح بطبع رسالات رجبل

ملحد معروف مثل « يوهان كريستيان ايدلمان » أبدى الكونت رأيه قائلا :
« اذا لم تكن الاعشاب الضارة تنمو هنا ، ولكن وسط الحقول ، فان الريح
سوف تأتينا مع ذلك برائحتها العفنة ، وسوف يعاني من ذلك عمال
مطابعا . واذا كان ايدلمان مخطئا فقد آن الاوان لرفضه ... ومن شأن
اجراءات اخرى كالنفى والاضطهاد أن تزيد الطين بلة .»

ووجدت سياسة التسامح الدينى جزاءها فى مواهب ومهارات
المنيويين والانفصاليين والهيرنوت الذين جاءوا يلتمسون مأوى لهم فى
نويفيد ، وذلك لصالح المجتمع بأسره .

رقم الإيداع ٢٨٥

مطابع شركة الإعلانات الشرقية

العدد الخامس والخمسون

السنة الخامسة عشرة

نوفمبر ١٩٨١ / يناير ١٩٨٢

محتويات العدد

● المسالك البحرية للاتصالات
الثقافية في المحيط الهندي

● الأنشطة البحرية في المحيط
الهندي قبل وصول البرتغاليين

● دراسة عن تشتت الشعوب
العربية في المحيط الهندي

● وحدة الثقافات وتباينها
كيفية التطور الهندسي
المعماري في آسيا الموسمية

● المبادلات الثقافية بين الهند
وإيران في العصور الموغلة في
القديم

● ثبت



دبوجين مصباح الفكر

رئيس التحرير

عبد المنعم الصاوي

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال طلبه

د. السيد محمود الشنيطي

د. محمد عبد الفتاح القصاص

عشمان بنوبيه

صفي الدين العزاوي

الإشراف الفني

عبد السلام الشريف

المسالك البحرية للاقتصالات الثقافية في المحيط الهندي

مقدمة

مقدمة

على سواحل المحيط الهندي تعيش شعوب عديدة ذات ثقافات مختلفة . ويعتبر المحيط الهندي وسيلة ربط بين هذه الشعوب المتعددة الثقافات تجاريا واقتصاديا فعليه تنتقل البضائع وبسافر الأفراد من بلد الى بلد ومن مدينة الى مدينة بصورة استمرت على مدى التاريخ الشرى ، ويسود المحيط نظام الرياح الموسمية الذي يختلف من نصف السنة الصيفي عنه في نصف السنة الشتوي من حيث الاتجاه مما أدى الى تنظيم الرحلات التجارية بين آسيا وأفريقية الشرقية وبين مختلف أجزاء المحيط

وكان لهذه الرحلات التجارية أثرها الثقافي الضخم ، فمع البضائع انتقل الناس بكل ما يحملون من خلفيات ثقافية ومعتقدات ونظم اجتماعية وتكونت من المهاجرين مجتمعات مستقرة في مهاجرها حيث عاشت في تلك الأوطان الجديدة محافظة على ثقافتها وآخذه من ثقافات الشعوب الأصلية ما يلائمها .

ولم يقتصر الأمر على نقل البضائع والانس بل ساعد المحيط وحركة الملاحة فيه على انتقال بعض عناصر الثقافة وشبوعها وانتشارها على امتداد شواطئ المحيط في

الكاتب : ميشيل مولات دى جردان

ولد سنة ١٩١١ وهو أستاذ زائر في جامعة السربون ویراس قسم دراسات تاريخ القرن الرابع بمدرسة اللغات الطلما التطبيقية وعضو بالمجمع الفرنسى وعضو بالأكاديمية البحرية وقد قام بتكوين اللجنة الدولية للتاريخ البحرى وشغل منصب رئاستها ومن بحوثه : « التجارة البحرية للنورمانديين في أواخر العصور الوسطى » وقد اتبع هذا البحث بمقالات عديدة في الموريات المختلفة ومنها : تاريخ الاكتشافات البحرية في العصور الوسطى . كما أنه شارك في تحرير كتاب « الوجه الاسود لقانون الغرب » كما أشرف على بحوث حلقات الدراسات التي نظمتها اللجنة الدولية للتاريخ البحرى خلال خمسة وعشرين عاما .

الترجم : محمد جلال عباس

أخصائى أول البحوث في وزارة التعليم العالي .

آسيا وإفريقية كانتشار الاستخدامات التقنية في الملاحه وانتشار العقائد الدينية الكبرى قبل الإسلام والبوذية ، وكان أيضا وسيلة لدخول التبشير المسيحي ، هذا بالإضافة إلى شيوخ بعض الألفاظ والمصطلحات بل الأفكار والأساطير الخاصة بالبحر ، ومن أبرز الأمثلة على تأثير المحيط الهندي في الربط والتجميع الثقافي انتشار الإسلام على سواحله وفي جزره ، وتطعيم بعض اللغات الآسيوية بأعداد كبيرة من الألفاظ والاستخدامات اللغوية من اللغة العربية .

مكننا نتائج أعمال بعض الاجتماعات العديدة وتوصياتها (مثل مؤتمر بورت لويس في جزر موريشيوس عام ١٩٧٤ ، ومؤتمر كولومبو في سريلانكا في ديسمبر ١٩٧٨ ، ومؤتمر برث في استراليا في أغسطس ١٩٧٩ وغيرها) من أن نقدم مافى هذا المقال ، فمن بين نتائج هذه الاجتماعات أنها دفعت إلى استمرار البحث في الموضوع وأمدته بكثير من أسسه المنطقية فضلا عن أنها استحثت قيام التعاون في الجهود المبذولة في بحث الموضوع . وكان من الواضح أن الفكرة الأساسية من وراء ذلك كله هي أن منطقة المحيط الهندي تمثل وحدة متكاملة . وقد ساعدت هذه الفكرة على توجيه العمل الذي تم في عدد من الاجتماعات ومؤتمرات الدولية التي تذكر منها حلقات الدراسة

التي نظمتها اللجنة الدولية لتفاريخ البحري بالاشتراك مع الجمعية التاريخية الدولية للمحيط الهندي في أعوام ١٩٦٢ و ١٩٦٦ و ١٩٧٢ ، وقد تناولت الحلقة الأولى موضوع البعثات والشركات التجارية التي تعمل في الشرق بعامه وفي المحيط الهندي بخاصة ، وتناولت الثانية الدور المشترك لكل من المحيط الهندي والبحر المتوسط في مجال الازدادات البحرية ، أما حلقة الدراسات الثالثة فقد تناولت موضوع تحركات الشعوب في المحيط الهندي (١) .

فالمحيط الهندي باعتداده البحري الضامع يمثل منطقة احتكاك واتصال ومصرف له محاوره ودوائره التي تسيطر في جميع الاتجاهات ويهيء بذلك للتبادل بمختلف أشكاله وامتداد التأثير إلى أماكن بعيدة ، وهو بذلك يستمر في دوره كاحس مفترق للطرق وماتقى للثقافات ، وبذلك قام منذ أقدم عصور التاريخ بدور الوسيط ، وليس من شك في أن أي محيط آخر في العالم لم يؤد دورا مماثل للدور العظيم الذي أداه المحيط الهندي بصورة دائمة ومستمرة على مدى التاريخ ، كما لم يتسع نطاق امتداد تأثير أي محيط آخر مثلما اتسع نطاق إشعاع المحيط الهندي . ولكي تصل إلى الفهم الشامل وتجميع الحقائق بطريقة علمية سليمة علينا أن لا تقتصر وقتنا على أي من شواطئه لأننا بذلك نضيي - دون عمد - أهمية خاصة على تأثير الجهة التي تقف عليها وتعتبر النظرة الشمولية وعكس ذلك تماما ، فهذه النظرة الشمولية تساعد على تحقيق التوازن في تناول المشكلات التي تعرض لنا ، وهذا لا يتأتى إلا باتخاذ البحر نفسه قاعدة لنظرتنا .

وتستمد نظرتنا إلى العلاقات البحرية انسجاما سليمة من التجرد نفسه . ويتحقق ذلك إذا ما تركنا الساحل وتابعتا السفن في رحلاتها الطويلة الكاملة ، فبذلك يتخذ كل عنصر من عناصر المشكلة مكانته وأبعاده الحقيقية ، فلفقد سايرت التأثيرات الثقافية حركة النقل في المحيط على امتداد خطوط الرحلات البحرية الطويلة التي يتحكم نظام الرياح المتبادل في اتجاهاتها (٢) ، ويفرض هذا النظام أن تدور السفن حول

(١) لنذكر هنا المنشورات التي كان لها أثرها في استمرار إسهامنا الحالي في عمل المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الانسانية وهي : « علاقة أفريقية الشرق بالقارة الآسيوية » : دراسة لبعض المشكلات التاريخية ، نشرت في مدونات التاريخ العالمي الجزء الثامن المجلد الثاني سنة ١٩٧١ - ص ٢٩١ - ٣١٦ . مع ثبت بالمصادر (2) Chien d'Histoire Mondial, XIII و دور المحيط الهندي في الاتصالات بين أفريقية الشرقية ومغشقر مع آسيا الجنوبية والجنوبية الشرقية » نشرت في التقرير النهائي للإجتماع الذي نظمته اليونسكو لخيراء لجنة التاريخ العام الأفريقية وجزيرة موريس عام ١٩٤٧ (١٤ صفحة مع ثبت المصادر) .

ونضيف إلى ذلك الأعمال الأخرى ذات الطابع العام مثل أعمال حلقات الدراسات وللتقارير التي عرفت حول التاريخ البحري للمحيط الهندي .

(٢) في الماضي كانت حركة السفن التجارية في المحيط الهندي تخضع لنظام الرياح التي تتجه صيفا من الجنوب الشرقي إلى الشمال الغربي والشمال متجهة نحو منطقة الضغط المنخفض التي تتركز على قاعدة القارة الآسيوية ، وتجه شتاء من الشمال إلى الشمال الشرقي إلى الجنوب وغرب الجنوب الغربي دائرة حول منطقة الضغط المرتفع على الكتلة القارية شمال المحيط الهندي ، وهذا هو ما يفسده الكاتب بنظام الرياح المتبادل (الترجمة) .

شبه الجزيرة ومنها ما يضطرها الى اطالة طريقها حينما تدور حول الروس النائية من الشواطئ متلمسة التوقف في الخليجان والغرور في المضائق ، ومتجنبة الجنوح الى الجزر الواقعة في اعالي البحار ، وتعطل مسيرتها احيانا مجموعات الجزر الساحلية . وتتوقف احيانا في موانئ التموين ، التي تبدأ منها اخيرا الاتجاه الى القارات المجاورة متوغلة فيها من خلال الطرق النهرية أو الطرق البرية .

في كل هذا كان المحيط الهندي ومازالي هو أساس هذه الحركة ، والفنون البحرية هي وسيلتها متأثرة في ذلك بالأحوال التي تفرضها الكتل الهوائية ، وكانت السفينة هي أداة الحركة التي اختلف شكلها باختلاف الظروف والأحوال التي يفرضها البحر . وكان الرجال مع البحر ، البحر يقدر والرجال يتصرفون . وهكذا بدأت المشكلات المعقدة التي يحتفظ المحيط الهندي بسيرها والتي تختلف باختلاف ظروف البلاد التي تتكون منها وحدة منطقة المحيط . فمن طريق البحر تتحرك البضائع ، وينتقل الناس بعاداتهم ، أفكارهم ومعتقداتهم . ومشاعرهم ووسيلة التفاهم بينهم (سواء كانت لغة مكتوبة أو لغة تخاطب ، أو تراثا أدبيا وفنيا من شعر ونصوص دينية ، وموسيقى ورقص وفنون) . وهنا تتبادر الى الذهن تساؤلات عديدة : الى أي حد يسهم البحر في نشر الثقافات المختلفة ويساعد على امتزاجها ؟ وإلى أي مدى يسهم في التبريد بتوعيات الحياة ، وما ينطبع في الأذهان من تشابه في الملامح ؟ وهل يمكن أن يؤدي البحر الى وضع أسس تجانس العقليات وتقارب المعتقدات ؟ من أجل الإجابة على هذه التساؤلات علينا أن نتجه الى من يستخدمون المسالك البحرية ، والذين يعيشون فيها ، ويستلزم ذلك أن تستجوب البحارة والجماعات التجارية المغتربة في موانئ المحيط البعيدة عن أوطانهم الأصلية ، والجماعات التي انتقلت بالطرق البحرية من بلادها الأصلية البعيدة اما برغبتها أو بإجبارها على ذلك الانتقال بوسيلة أو بأخرى وتحولت في أوطانها الجديدة التي انتقلت اليها وكذلك الجماعات تست نموأ طبيعيا في الوسط الجديد الذي يختلف تماما عن الوسط في أوطانها الأصلية والتي طورت حياتها . اكتسبت في الوطن الجديد عادات وتقائيد جديدة متأقلمة بعد اختلاطها على مدى الأجيال فذابت عاداتها الأصلية بتأثير الوطن الجديد .

لهذه الظواهر اتساع في المدى يقدر اتساع مدى المحيط ، فهل يمكن لوجن بفردته أن يلم بكل هذه المظاهر ؟ وهل هذا التجميع أمر ممكن بكل منظوراته وأبعادها الشاسعة وبصورته المثالية ؟ من المؤكد أن مثل هذا التجميع المقارن والمتوازن يقتضي نظريا أن تتوافر المعلومات عن البيئات الطبيعية ، والسكان والقيم بصورة متوازنة من كل مناطق المحيط وثقافات البيئات النهرية التي توجد في أحواض الأنهار المجاورة للمحيط الهندي . وليس الأمر كذلك ، بل نجد أن السائد هنا هو نتائج الدراسات الأثرية ، والآثار المروية ، وفي حالات أخرى تسود المعلومات الانثوجرافية . أما المصادر المكتوبة ومعرفة التاريخ التي هي أكثر قيمة ثائها مبصرة هنا وهناك ، وتختلف باختلاف الثقافات ، وتنوع اللغات ، ويطلب الأمر جمعها من أماكن بعيدة في أوروبا وأمريكا ،

وتلاحظ أنها في أغلب الأحيان مطبوعة بطابع يعدها عن طبيعة وخواص المحيط الهندي المميزة ، مما يضيف الى مشكلة تناثر هذه المعلومات المدونة هذه مشكلة ضرورة بقويمه بميزان ناهد ، نهل تضطر والحالة هذه الى ان تتركها جانباً دون أن نزنها بميزان المقارنة مجرد أن هدفها غير واضح المعالم أو أنه على الأقل هدف بعيد عن ادراكنا ؛ اذا ما اتبعنا ذلك فأننا نكون قد سمينا عنصراً هاماً هو دور البحر كوسيلة ربط وتقريب بين الناس واظواهر اذا لم يكن وسيلة توحيد بينها . لهذا السبب لا تقل أهمية العمل على الكشف عن الأصول الرئيسية للدور الثقافي للتعهد الجوانب الذي يؤديه المحيط الهندي واعطاء أمثلة لذلك الدور ، ولعل الأجابة الموجزة عن هذه التساؤلات تكشف لنا بوضوح عن نتائج بعض البحوث التي تجرى الآن وكذلك أسلوب البحث والتفكير في الموضوع ، وعلى ذلك تقدم عناصر لتفسير ما سبق أن ذكرناه من توصيات .

سار تطور الخطوط الطبيعية للمسالك البحرية في المحيط الهندي متوازيًا مع التقدم الملمرد والانتشار السريع للمفومات الثقافية منذ العصور القديمة ، على أنه من العيب أن نفسر ذلك ببساطة في ضوء مبدأ الحتمية الجغرافية ، فالأمجاد التي نسبت الى الملاح الاغريقي هيبالوس من بطولات خلال القرن الثاني قبل الميلاد ترجع الى نقل الخبرات المكتسبة من الحياة العملية لدى سكان الأنهار في المنطقة المحيطة بالمحيط الهندي أكثر من اعتمادها على اكتشاف الاستخدام الأمثل للرياح الموسمية ، وعلينا هنا أن نستبعد النظرة المتعصبة للغرب ، وتأخذ في اعتبارها بواقع الأمور ، فلا ننسى وجود تأثيرات يونانية ترجع الى عصر الاسكندر وما ساد بلاد اليونان من بعده من احوال تركت أثرها في آسيا ، وكان انتقالها وانتشارها عن طريق المحيط الهندي ، غير أننا بهذه النظرة أيضا نقابل من أهمية البحر الأحمر في العصر القديم فيما قبل الهلينية ، وتكون بذلك قد اعلمنا تأثير جنوب آسيا ، وهذا على وجه التجديد هو ما ذكره بلين القديم (١) في موضوع الملاحة في المحيط الهندي حيث أشار الى أن هناك دلائل عديدة تثبت قيام علاقات بحرية منذ أقدم العصور طمست الأيام معالمها ، فما قيل عن اكتشاف أو اختراع استعمال الرياح الموسمية الذي ينسب الى هيبالوس يعتبر مثالا لوطيفة المحيط الهندي التاريخية كحلقة اتصال بين الحضارات المختلفة في مختلف العصور .

وعلىنا أن لا ننسى في هذا المضمار الفينيقيين ورحلات تخاو وما روى عن بلاد بونت وغيرها مما يحاول رجال الآثار الكشف عن أصولها ، وعلينا أن نذكر ما روى في كتاب « الرحلات البحرية في بحر أوتيريا » والذي يعود بنا وراء الى القرن الثالث الميلادي ، وكذلك ما روى عن كوسماس ملاح المحيط الهندي الذي أصبح بطلاً ملاحياً

(*) بلين القديم أو الكبير عالم طبيعة روماني ولد في القرن الأول الميلادي له سبعة وثون كتاباً في التاريخ الطبيعي ، وهو يختلف عن بلين الصغير الذي ظهر بعده بنحو أربعين عاماً وكانت اهتماماته ثقافية . (المترجم)

ورمزا للملاحة مثل هيبالوس ، على أن الأمر لا يقتصر على ذلك بل لابد من الإشارة إلى نتائج التنقيب في آثار كسوم القديمة لنبين أن هناك علاقات كانت قائمة بين أثيوبيا والهند ، وكذلك لابد من الإشارة إلى العثور على نقود قديمة ترجع إلى عهد أنطون التقي (١٢٨ - ٦١ م) في منطقة فيتنام (٣) .

وبمثل فإن ما ذكرته من ملاحظات عن تأثير الغرب اللاتيني اليوناني يمكن أن نلاحظه من التأثير الإسلامي الآتي من غرب المحيط أيضا ، فلا يخفى على أحد أن للملاحين العرب تراثا يربو على ألف عام وورثه عنهم الإيرانيون الذين أدوا دورا كبيرا في الخليج العربي الفارسي ووصلوا بتأثيرهم إلى الهند ، وبصرف النظر عن الاستقلال الطبيعي للملاحة المحيطية يبدو أنه قد ساعد على إيجاد نوع من الأخوة الدينية التي يرجع سرها إلى استخدام الرياح الموسمية ، هذا فضلا عن أن الكثير من مصطلحات الملاحة البحرية العربية قد انتشر استخدامها واستخدام مشتقاتها في الفنون البحرية والملاحية في الجزء الشرقي من المحيط الهندي ، ولقد عثر على الكثير من ذلك في المؤلفات التي سطرت خلال القرنين التاسع والعاشر الميلادي ، ولسمنا بحاجة هنا إلى ذكر الكثير منها . ولعل تبادل اتجاه الرياح من الشمال الشرقي إلى الجنوب الغربي في الفترة من نوفمبر إلى مارس بالانجاء من الجنوب الغربي إلى الشمال الشرقي في الفترة من إبريل إلى أكتوبر مع وجود فترة انتقالية تفسر بوضوح السبب في عدم وجود ادراكات متبادلة بين الغرب والشرق والأقصى ، فلقد استفادت المنطقة الواقعة شمال المحيط من شكل سرحها التي توجد بها تمرجات كبيرة فتحت أجزاء ممتدة من هذه السواحل للطرق الملاحية مثل الخليج العربي الفارسي والبحر الأحمر ، وكذلك وجود مجموعات الجزر وأشباه الجزر الممتدة من مانييريا إلى استراليا ، وساحل الهند الطويل المطل على المحيط الذي ينافس الأراضي المطلة على المحيط الهادي من حيث الكثافة السكانية . وإذا انتقلنا إلى الجانب الغربي من المحيط نجد أن نظام الرياح التجارية الشمالية الشرقية التي تهب طول العام قد ساعد على امتداد طرق السفن الشراعية إلى ما وراء مدار الجدي جنوبا حتى ميناء موفالا الذي كان الذهب سلعته الرئيسية ، وظل مركزا رئيسيا لتجارة العرب على مدى قرون عديدة .

ويمكننا أن نضيف إلى تأثير الرياح أثر التيارات البحرية في المدى الذي بلغه الإنسان في سيطرته على أبعاد البحر وامتداده إلى سواحله ، ذلك أن الملاحة لم تكن هدفا في حد ذاتها بل وسيلة للوصول إلى أراض أخرى ، وهنا يعطينا غرب المحيط الهندي أمثلة أخرى لأفان مختلفة تساما ، فمنذ شاع ذكر « النجاشي كبيرا » على أنه مثال للمجد الأمبراطوري الأثيوبي بدأ تبادل الرعايا مع الهند ، وأخذ أمراء الهند يستقبلون لخدمتهم جنودا أثيوبيين ، كما أن أحد كبار الموظفين الصينيين ويدعى تشاو جوكوا لم ينكر أنه كانت هناك علاقات تجارية مع ميناء « يوبالي » ، وأصبحت أفريقية

J. BRAUJEU : Hist. Univ. des Explorations, t.I, divise II, l'Antiquité, 1957. (٥)

J. FILLIOZAT, des échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne, Rev. Historique, oct, 1949, p. 129.

المعروفة الموقع هدف الرحلات الصينية السبع التي اتجهت الى افريقية الشرقية خلال النصف الاول من القرن الخامس عشر مؤكدة بذلك وجود أهداف سياسية الى جانب الاهداف العلمية من وراء هذه الرحلات . وتم ذلك بدون أى تأخير أو تأجيل . ولم يستطع الصينيون تجاوز ما وصل اليه القرب جنوباً على ساحل افريقية نتيجة لما فرضته الرياح على الشراع ومسيرته واتجاهه .

والمثل يقال عن تأثير هذه الرياح وهذه التيارات البحرية على مسيرة الأساطيل البرتغالية التي قادها كل من يارنليموديوار وقاسكودي جاما ، ولعل ما حدث في مالندى أمر معروف ، فهناك وبمعرفة الملاح العربي المعروف ابن ماجد أمكن عمل حلة الوصل بين الطرق البحرية في كل من المحيطين الهندي والاطلسي (٤) ، وهكذا يضاف ابن ماجد الى قائمة أبطال البحار التي تضم هيبالوس ، ولكن له في هذه التائمة مكانة أعظم من مكانة هيبالوس فيما حققه من انجازات ، وهنا يتبادر السؤال : لماذا لم يتحقق ذلك الوصل بين المحيطين الصينيين قبل ذلك بنحو نصف قرن ؟ يكتب فرناند براويل بصورة تخيلية معبراً عن ذلك بقوله : « يكفي أن نقول انه انقلاب أحداث الرياح » ، فقد كان المونف محمداً فيمثل في التقاء الثقافات في ظل تطورات حادثة في المجال الفني » .

وعلينا أن نأخذ في الاعتبار أيضاً بوجهة النظر التي تؤيد هذا الرأي بظهور طريق بحرى يقع الى الجنوب ويسير مع خط عرض ٤٠° جنوباً وهو ما يعرف باسم « العروض الاربعينية العاصفة » التي تؤدي مباشرة الى أفونسيا واستراليا وما بينهما ، وعلى اعتداد هذا الطريق البحري نفسه يوجد طريق فرعى مؤصل يبدأ من شرق مدغشقر يؤدي الى كل من طريقى الرياح الموسمية والرياح التجارية . أما بالنسبة للفترة السابقة فان المعلومات التاريخية عن المحيط الهندي الأوسط مازالت مجهولة ولم يمكن اكتشاف حقائقها بصورة مرضية حتى وقتنا الحاضر ، والتعرف على امكانية الإبحار لهذه المسافة الطويلة دون وجود أى مراس حقيقية . ورغم وجود قصص كثيرة عن الرحلات المحيطية الكبرى فانها تعد في حقيقة الأمر مجرد زخارف زاهية مؤيدة بالسجلات المكتوبة ، فالعلاقات المتعددة الجوانب التي قامت بين الشعوب بصور أكثر اختلافاً واستمراراً وقوة من العلاقات التي قامت في مجال الحياة اليومية في مصائد الأسماك وعلى امتداد المسافات الساحلية القصيرة والمتوسطة التي تفصل بين الموانئ أصبحت تمثل حلقة الربط الحقيقية بين المجتمعات البحرية التي توجد على امتداد شواطئ

G.H. Havrani, Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval (٤)
Times, Princeton, 1951.

عن هذا المصدر بالإضافة الى كراسات التاريخ العالمى المجلد الثامن ١٩٧١ الزاد ذكرهما في الهامش رقم ١٥٠ فان الدراسة التي قامت حول الاتصالات والمؤثرات اللغوية على اللغة البحرية تطينا نتيجة ذات أهمية كبيرة تتمثل في أن اللغة الاندونيسية تتضمن قائمة مكونة من ٥٧٥٠ كلمة عربية و ٣٢٠ كلمة فارسية وان ٧٠٪ من كلمات هذه القائمة توجد أيضاً في اللغة السواحلية . وقد جاء ذكر هذا في

R. Jones et Knappert, «The Arabic and Persian Loan Words in Indonesian and Swahili»

ضمن مقالات اعضاء على المحيط الهندي التي وُجِعت في الهامش رقم (١) أيضاً

المحيط ، ولقد بدأت هذه العلاقات تنكشف لنا شيئا فشيئا مع تطور البحوث التي قامت بها الهيئات أو الأفراد وخاصة أن ادمقن الشرعيةية ظلت تحافظ على رحلاتها الموسمية بين الغرب والشرق حتى يومنا هذا ، رغم سيادة الشركات التجارية الأوروبية ووجود البواخر الضخمة .

ولقد أدى كل نوع من أنواع السفن دورا خاصا في الاتصالات الثقافية ، ولتستثنى من ذلك السفن الكبرى الحديثة الآتية من الخارج والتي كان لها دور محدود في المحيط الهندي ، كحاملات البضائع البريطانية التي دخلت الى المحيط الهندي منذ القرن الماضي ولم تخرج منه عبر رأس انرجاء الصالح أو الى بحر الصين ، فليس من شك في أن كل تلك السفن الأجنبية التي وجدت في المحيط الهندي منذ دخلتها طلائع السفن الشرعية البرتغالية في القرن السادس عشر حتى ظهور حاملات البنزول الحديثة قد قامت بدور في تحقيق الاتصالات الساحلية بين أجزاء المحيط ، فبعضها نقل النباتات والحيوانات وبعضها نقل الرقيق والمهاجرين الذين حملوا معهم خواصهم الفومية ومشايعهم وتطعماتهم للحفاظ على طرق حياتهم وأفكارهم في مواطنهم الجديدة ، ولقد استحق المورد الذي لعبته السفن التفيدية أن تقوم حوله دراسات خاصة ، ومنها الدراسة التي قام بها العلامة تانسور وباماموتو الذي ذكر أمثلة شائعة تصور على وجه الخصوص جهود رجال الآثار في الصين خلال السنوات الماضية ، ونذكر منها الاكتشافات التي تمت في منطقة « زيتون » عن نشاط الملاحين العرب خلال القرون الوسطى ، وهو الموقع الذي أطلق عليه ماركو بولو اسم « سايتون » الواقع بالقرب من الميناء الحالي المعروف باسم « كوانزو » على الشاطئ الجنوبي لفوجيان وهو اكتشاف يرجع الى القرن الثالث عشر الميلادي (٥) ويشتمل هذا الاكتشاف على سفينة ذات صفات مميزة أبعادها كالآتي : الطول ٤٣ مترا ، والعرض ٨ أمتار ، ذات دفة محورية ، وثلاثة أعمدة للأشرعة يبلغ ارتفاع أعلاها ٢١ مترا ، وتبلغ حمولتها نحو مئتي طن ، مقسمة بحواجز الى ١٣ غرفة تخزين يفصل بينها ١٢ حاجزا ، وجدت فيها آثار البضائع التي تثبت الامتداد الجغرافي الشاسع للعلاقات (وتتكون من الأخشاب الثمينة ، والبخور ، والفواكه ، وغواص من البحار الجنوبية ، فضلا عن التوابل ، وعلى هذه البضائع لوحات من الخشب أو البامبو تحمل أسماء أصحابها وعناوينهم) ، وعليها أيضا أكثر من ٥٠٠ قطعة نقود صينية ترجع الى حوالي عام ١٢٧١ ، مما يدل على أنها تعاصر العهد الذي وصفه ماركو بولو ، وتعد هذه السفينة من السفن المتوسطة الحمولة ، وذلك لأن حمولة بعض السفن كانت تصل الى ألف طن ، وهي من نوع السفن التي كانت ترسو في المحيط الهندي ، وتعمل في التجارة مع العرب الذين يعيشون على الشواطئ الغربية للمحيط الهندي . ولقد لعب شاطئ الدكن في الهند دورا كبيرا في التبادل والنقل التجاري ، وكذلك في إيجاد اتصالات حضارية جاء ذكرها في كتاب عجائب الهند الذي يسطر وصفه للأحوال في القرن الثالث عشر

(٥) نقلا عن مقال بقلم سي سالون ود. لومباردينيان : « سفينة من القرن الثالث عشر عشر عليها في مرسى زيتونة » نشرت في مجلة Archipel (الأرخيبيل) المجلد ١٨ سنة ١٩٧٩ من ٥٧ - ٦٧ .

ويؤكد مع كتابات ماركو بولو وجود طلائع البعثات اللاتينية التي أتت الى الهند بقصد مد النفوذ الى الصين . وبالإضافة الى ذلك ترك لنا ابن بطوطة وصفا دقيقا للسفن الصينية الكبيرة في مراسيها بالهند قائلا : « .. انها سفن بضاعة وتحمل كذلك الركاب .. ويجعلون للمركب أربعة ظهور ، ويكون فيه البيوت والمصارى والفرفر للتجارة .. والسنداس » (٦) .

وفي ذلك العصر استطاعت السفن انشراعية الصينية أن تحمل على ظهرها عددًا من الركاب من اللاتينيين والعرب يبلغ ألف شخص (٧) ، ولم يكن الصينيون فقط في ذلك الوقت ، فقد كانت سفن الماليين والأندونيسيين تجوب البحار على هامشهم وتتطرق معهم خطوة بخطوة ، وإذا انتقلنا الى النصوص نجد أن الآثار تسهم في إمكانية انتكاس من صحتها وضبطها (٨) ، وذلك ان هذا التقدم الذي حدث قد بدأت تلمس آثاره قبل ذلك بسنوات لا في الصين فقط بل في كل أنحاء جنوب شرق آسيا ، بل في ذلك الوقت ، بل قبل ذلك بقليل ، أي في القرن السابع عشر الميلادي في استراليا في ميناء برث (٩) ، وليس المسجلات التاريخية الغربية الا أهمية محدودة بالنسبة لما في الشرق من جوانب تقنية ، وذلك لأن وصول الأوروبيين لم يغير من نظام الملاحة الاقليمي تغييرا جذريا ، بل ان التجارة الدولية مع الغرب قد فرضت نفسها على النظام التقليدي القائم وبخاصة من جانب البرتغاليين والهولنديين بطريقة استطاعت التيارات التقليدية ان تقاومها باعتبارها زخيلة على النظام القائم ، على أن مثل هذا التوازن الذاتي لم يتحقق في غرب المحيط الهندي وعلى سبيل المثال في مدغشقر ، ولعل البحث

(٦) ابن بطوطة : « الرحلات » . رجع الكاتب الى ترجمة س. ديفراميري وب. ر. سنجوييتي التي نشرت في باريس ١٨٥٣ - ١٨٥٨ بالجزء الرابع ص ٩١ - ٩٣ ، ٢٤٧ - ٢٤٨ ، ووردت الإشارة الى هذا المصدر في كتاب م. مولات « ابن بطوطة والبحر » الذي نشر في بيروت في مجموعة « أعمال وأيام » بالعدد الثامن عشر عام ١٩٦٦ ص ٥٣ الى ٧٠ ، والذي أعيد نشره في تورين في كتاب « دراسات في التاريخ البحري » ص ٣١٩ - ٣٢٦ ، (النص رجعا فيه الى طبعة القاهرة ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ، وفيه المصيرية حجرة النوم والبيوت حجرات التجارة والسنداس هو المرحاض) (لترجم) .

J. Dors, La marine chinoise du Xe au XIV siècle,

(٧)

رسالة دكتوراه في الآداب قدمت لجامعة باريس في ٢٨٢ صفحة بالآلة الكاتبة ، ويرجع أيضا الى Les Jonques chinoises de haute mer sous les Song et les Yuan,

مثال :

نشر في مجلة الارخبيل Archipel العدد ٧٨ سنة ١٩٧٩ ص ٤١ - ٥٦

(٨) من المناسب هنا أن نذكر أيضا ماذكر حول هذا الموضوع العلامة الانجليزي جويال عن تقنيات الملاحة في خليج بنغال ابتداء من القرن الحادي عشر ، والدور الذي لعبه في إيجاد ، صلات بين اندونيسيا من جهة وبين بلاد العرب وأفريقية الشرقية من جهة أخرى ، وحول هذا الموضوع نذكر للعلامة سبجها دراديس ديسكوفى الاكتشافات التي قام بها في تايلاند أخيرا وعشر فيها على أكثر من ألف قطعة من السيراميك ترجع الى زمن يمتد من القرن الرابع عشر الى السادس عشر ، وتؤكد هذه الاكتشافات أهمية العلاقات التي قامت في ذلك الوقت بين فيتنام والصين .

(٩) يجري الآن إنشاء مركز للدراسات وبحوث الآثار الفارقة تحت الماء بمعرفة جامعة غرب استراليا في برث .

الأندونيسي الذي قدم في مؤتمر برث عام ١٩٧٩ قد أثبت أن الدراسات المؤرخة تزيد الدراسات الأثرية (١٠) .

وبالدراسات المقارنة المستمرة أمكن أن نتثبت من بعض الحقائق المتعلقة بغرب المحيط الهندي ، فلقد نشأت منذ بداية التجارة في الرقيق الزنج في القرن التاسع الميلادي علاقات بين جنوب الجزيرة العربية ومراعي شرق افريقية مثل ميناء بمبا وجادي وممسا وكولا وزنجبار وعرفت هذه العلاقات بصورة واضحة عن طريق الربط بين الوثائق المدونة والاكتشافات الأثرية ، وما تتضمنه الآثار المروية ونتائج الدراسات الفنية (١١) ، أما فيما يتعلق بالسفن ذات الحمولات الصغيرة بالنسبة لتلك الحملات التجارية الكبيرة فقد لعبت دورا هاما في التجارة بين الهند وشرق افريقية ، وهو دور لا يقل عن دور السفن الكبيرة . ولقد اختلفت أنواع هذه السفن المتوسطة والصغيرة باختلاف الأقاليم التي وجدت فيها ، ولكن هناك خواص فنية مشتركة تجمع بينها لدرجة أن هذه الخواص الفنية لم تدخل عليها أي تغييرات متأخرة كما حدث في منطقة الخليج العربي الفارسي ومنطقة عدن في الوقت نفسه ، أو في سواحل افريقية وحزر القمر (كومورو) ومدغشقر (١٢) : وكانت أهم هذه التغيرات هي : الشكل البيضاوي في مقدم السفينة ، والكتلة المربعة في مؤخرتها ووصل الألواح بواسطة التعشيق لا بواسطة المسامير ، وملء الفراغات بالياض نخيل جوز الهند (وأفضلها ما كان يأتي من جزر اللدیف) والصواري مائلة الى الامام لتسهيل حركة حوامل الاشرعة الثلاثة الشكل ، مع وجود مساحة كبيرة على سطح السفينة للحركة الرئيسية ، وكانت هذه السفن مبنية بطريقة تضفي عليها الجمال والرشاقة ، وتجعلها خفيفة الحركة في المناورات وتمكنها من الابحار على سرعة تتراوح من خمس عقد وعشر عقد بحرية ، وتصميم بذلك مهية للقيام بمختلف المهمات البحرية .

ولقد كانت الاتصالات الثقافية في المحيط الهندي تتحقق بوسائل مختلفة ويكمل بعضها البعض ، وكان للمحيط أثره على الخواص الاقليمية مثل تهيئته الفرصة

C.C. Macknight, «The study of praus in the Indonesian Archipelago» et V.Y. (١٠)
Manguin, «The Southeast Asian Trading Ship, An Historical Approach», The Indian Ocean in focus, vol. III.

H.N. Chitrick, «The Shirazi Colonisation in East Africa» Journal of African (١١)
History, VI, 1965, P. Vérin, Les Echelles anciennes du commerce su rles côtes nord de Madagascar, 2vol, dille, 1975.

(١٢) نضيف الى الدراسات القديمة التي قام بها كل من ب. باريس وج. بوجادي و. فيليز بعض الأعمال التي تمت حديثا ومنها البحث الذي نشر في مجلة المحيط الهندي والبحر المتوسط الذي سبقته الإشارة اليه وحرره م.ب. تونباريد بعنوان « الصفات البحرية للاساطيل العربية (Qualités nautique des navires Arab) »

وهي مجلة خاصة بسفن عدن (ص ٩٥ - ١٢٢) ، وكذلك دراسة زعي الزعبي عن السفن التجارية الكويتية في الخليج العربي . (بحث جامعي باريس عام ١٩٨٠ على الآلة الكاتبة .

للرحلات البحرية الطويلة للغاية ، وفي المحيط الهندي كما في غيره من المحيطات نجد أن أسس العلاقات البحرية فيه قد ساعدت على السماح بوجود درجة من التنازل بين الركائز الساحلية مع الحفاظ في الوقت نفسه على درجة معينة من الوحدة النمطية أو أوجه التشابه بينها (١٢) ، وعونتيء الأشحن والتفريغ الرئيسية ، ورافقي التموين الواقعة في وسط الطرق البحرية ، والرؤوس والمضائق والمضائق ، تعتبر كل منها ملتقى للاحتكاك الثقافي أو كزوا من مراكز التأثير ، ومن ثم أصبح من الضروري أن تكون الحرائط التي تحدد أماكنها وتوضح الطرق المتفرعة منها أو المؤدية إليها مرسومة بوضوح كامل . كما لابد من أن تكون الانحرافات الزمنية معرفة ببعض الأمثلة المحددة وياضاح لدرجاتها .

هناك فكرة تزعم أن ممرات التوصيل تمثل عصب الاتصالات ومثار الصراعات ، وتنطبق هذه الفكرة على المحيط الهندي وبخاصة في وقتنا الحاضر ، فبالنسبة للبحر المتوسط تتمثل هذه الشرايين العصبية في البسفور والدرديل وقناة صقلية ومضيق جبل طارق ، وفي شمال أوروبا ممر كاليه والسوند ، وبالنسبة للمحيط الهندي تتمثل في باب المندب ومضيق هرمز وقناة موزمبيق ومضيق ملقة ومضيق لومبرك ، ويمكننا أن نضيف إلى هذه المضائق الآن قناة السويس وممر كبرا ، ففي هذه المضائق تزداد كثافة الملاحة وتركزها مما يجعلها مراكز جذب ، وتتحكم بصفة عامة في مرور السفن : وفي وقتنا الحاضر يضاف إليها القرن الأفريقي الذي اكتسب أهمية في نظر الباحثين تصل إلى أهمية رأس مثلث كتلة الهند ، وشبه جزيرة الملايو ، تماما مثل رأس الرجاء الصالح ورؤوس جنوب استراليا من أهمية ملاحية .

أما بالنسبة للجزر ودورها الاستراتيجي كقواعد لحماية الجبهات الساحلية وأهميتها في خدمة الاقتراب من سواحل القارات والتحكم في الطرق البحرية فهي أمور معروفة منذ زمن بعيد . كما أنها تؤدي خدمات رئيسية لمراكز الإصلاح ونقاط تموين السفن بلقاء العذبة ، ولا يقل أهمية عن كل ذلك وظيفية الجزر كمواقع يتم فيها اللقاء الناس ، ومحطات لانتقال الثقافات . وأما نود أن نتكلم من تفصيل ما جاء في نتائج الدراسات التي تمت عن الجزر الكبرى ، مثل جاوه وسري لانكا ومدغشقر وعن مجموعات الجزر الساحلية الأفريقية (كومورو ولامو وبمبا) ، أو عن تلك التي

(١٢) بالنسبة لمسألة المرافئ يرجع إلى نتائج أعمال حلقة الدراسات الدولية العاشرة للتاريخ البحري المنعقدة في بروكسل عام ١٩٦٦ ، وكذلك

Les Grandes Escaltes, 3 Vol. (Rec. Soc. Jean Bodin, t. xxii, xxiii, xxiv) Bruxelles, 1972-1974, notamment : 1, p. 179, 207, 225; II, 295 91; 171; 197 209 299 111 213 695.

تقع في وسط المحيط مثل جزر سيشل وملديف ولاكاديف وأندمان ، وغيرها من الدراسات التي قدمت في المؤتمرات الحديثة وتتناول المناقشات حول وضعها التاريخي (١٤) ، والمثل يقال عن تلك الجزر المنعزلة مثل جزيرتي موزيس وريونيون ، كما تتطلب جزيرة سوقطرة اهتماما خاصا (١٥) .

وفي اتجاه الموانئ القارية يحدث انعكاس في الاتجاهات ، وتحول في المؤثرات التي حملها البحر ، وتكشف خطوط هذه الامكاسات والتحويلات عن كمية ونوعية هذه الخطوط ، فتعد الموانئ هي نقاط المراقبة التي منها تتعرف على دور المحيط كجبال لتجهات التبادل الثقافي ، وترتبط مواقعها بهذه الوظيفة ، وتعد بعض المضائق كمضائق عدن وسراف وهرمز وسنغافورة وملقة وبانتش جنباية البوابات التي عن طريقها تمر المؤثرات الثقافية الى داخل منطقة المحيط ، كما ان سهولة الاتصال بالداخل عن طريق الأنهار أو الطرق البرية قد ساعدت على تمييز بعض المدن التي تقع عند التقاء هذه الأنهار أو تلك الطرق بالساحل مثل كلكتا وكوشين ومدراس وبمباي وجاوا وكرا تشي ومسقط ومصوع ومقديشو ومأجوجا وتاماتاف ، ولقد كان لوجود الجزر تجلله السواحل أو قربة منها أثره في تحقيق الامان للمراكز التجارية الغنية بال بضائع الآتية من كل الأقطار مثل سنغافورة وهرمز وكذلك بمباي ومباسا وكلوة وزنجبار . ان الدراسة العادية لموضوع الثقافات قد اكتسبت عمقا خاصا بالنسبة لطبيعتها ولنتائجها ، وذلك من خلال أعمال التنقيب الأثرى ، وتحليل الآثار المروية التي يمكن تحديده زمان روايتها وقد أصبحت مكملة للوثائق المدونة أو تحل محلها ، على أنه من المعروف ان هناك وجودا فعلياً للهنود في اثيوبييا منذ زمن بعيد ، وكذلك وجود الأحياء في الهند ، ويمكننا أيضا تعقب تحركات الكرميين من عدن وغيرهم من التجار الشيرازيين والحضارة والبانيان (١٦) ، وهنا نتساءل : من هم الوديواليون ان الوصف الذي أورده ابن بطوطة في القرن الرابع عشر يتضمن أن هناك مجتمعات دينية نشأت في شرق افريقية وبخاصة في مقديشو وكلوة خلال القرن العاشر كانت مرتبطة

(١٤) تصنيف هنا للهاشمي رقم ١٠. بعض الأعمال التي قدمت الى مؤتمر يوت. سنة ١٩٧٩ (التي انير اليه في الهاشمي ٨) فيينا يتعلق بجزيرة سر لانكا وكومورو ومالديف على وجه الخصوص (A.D.W. Faber, Archives and Resources for Maldivian History).

(١٥) في بداية الثلث الأول من القرن الرابع عشر قام المبشر الروماني جويليم آدم بسلسلة رحلات الى سومطرة ، سجل بعض الحقائق الهامة عن الجزيرة في كتاب (De modo Sarracenes extirpandi, ed. Ch Köhler), Rec. Histor. Croisade Doc. Armeniens II, 549-555). Cf M. Mallat, Grands voyages et connaissance du Monde du milieu du XIIIe Siecle a la fin du XVe, 2e partie : L'Océan indien et l'Afrique de l'Est, Paris. (C.D.U.), 1969, p. 27 sqq.

من ملاحظات المبشرين في المحيط الهندي .

(١٦)

S. Labib, «des marchands Karimis en Orient et sur l'Océan Indien dans Sociétés et Compagnies de Commerce.. (cité plus haute no 1) p. 209-215. R. Pankhurst, «The Banyans or Indian presence at Massawa, the Dahlak Islands and the Horn of Africa dans Mouvements de population (cité plus Haute no 1) p. 107-128.

بمحور السلطة الدينية الممتد بين زنجبار ومسقط ، ويقابلها وان اختلفت عنها مراكز الاستقبال ونقط التوزيع التي تكونت في كيرالا ومالابار وسرى لانكا وكذلك أساطيل الملايين والاندونيسيين ، ولقد جاءت مشاهدات ابن بطوطة هذه في أواخر القرن الثالث عشر في الوقت الذي كانت فيه الطرق البحرية تمتد من الخليج العربي الفارسي الى الصين مفضلة على الطريق البري الذي كانت تسلكه قوافل تجارة الحرير لانه كان طويلا وصعبا ومحفوفًا بالأخطار فضلا عن أنه كان يمر بالأسستبس والصحراء وسلاسل الجبال العالية في وسط آسيا . وفي الوقت الذي كان فيه مازكو بولو في طريق العودة من الصين نزل المشر الفرنسكاني جيه فاني دي موتيكور فينو ثم واصل رحلته الى بكين التي استغرقت عدة أشهر ، وهناك كتب في عام ١٢٩٢/١٢٩٣ خطايا قويا سجل فيه ملاحظاته الانثوجرافية والعلمية التي تضمنت الكثير من المعلومات ومنها معلومات عن سكان الهند وأجزال الملاحة (١٧) ، وبعد ذلك بنحو ثلاثين عاما كان من بين كتابات المشرين المدينة « رحلات أودوريك دي باردون » التي حملت التينا ملاحظاته الدقيقة عن التمدد الانثوجرافي في الهند وعن كثافة الملاحة بين اقاليم الصين (١٨) . وكانت اواني الهندية متباعدة بوقتة الصهر الثقافية حيث كانت تضم من سكانها اتنامالو والبنغاليين والملايين والاندونيسيين والصينيين والجودجارات والفرس والترك والعرب والأحياس ، وشهدت أخيرا وصول البرتغاليين في القرن الرابع عشر كطليعة لتلجومات الأوروبية التي توالى بعدها والتي أدى ظهورها وتعمدها في المجتمع الآسيوي الى تواجد عنصر ثقافي جديد ولكن لم يؤد الى تغيير القاعدة الثقافية القائمة .

تثير هذه الظاهرة سؤالا هاما : هل أدى هذا التمدد الثقافي الى منع قيام الوحدة ؟ ان الاجابة تقتضي ان نتعرف على كينونة المحيط الهندي وهل كانت وظيفته كوسيلة ربط بين المجتمعات التي تعيش حوله نعم من كونه مجرد واجهة لهذه المائلات الثقافية ، وهل كان المحيط هو الحافز على قيام التجمعات الثقافية الاندونيسية في مستشرق من المهاجرين الذين واصلوا جذب ذويهم الى الوطن الجديد منذ وقت مبكر في القرون الأولى لمشاركتهم العيش في مجتمعاتهم الجديدة سالكين طرقا لم تعرفها بعد ، وكذلك عن قيام المعاملات التجارية منذ القرن التاسع الميلادي ثم مجيء الأوروبيين منذ القرن الثامن عشر الميلادي وقيامهم بنقل الرقبة من افريقية ومالاجاش الى جزر المحيط والى الجزيرة العربية ومناطق الخليج ، ثم أخيرا وفي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين الى استجلاب العمال الهنود الى كينيا وشرق افريقية (١٨) ، لا يكفي ان نقرر هذه الظاهرة بوجود تشابه في المناخ بين سواحل المحيط الهندي أو ان نرجعه الى وجود امكانية نقل بعض انواع النباتات مثل الأرز والكافور والموز وقصب السكر والنظن من أحد جوانب المحيط الى الجانب الآخر ، كما لايمكن ان يكون سببه هو

Bd, par A. Van den Wyngaert, Sinica franciscana, Quarachi, 1929, tI, p. 340-345 (١٧)

Odoric de Pordenne, Voyages en Asie, ed. H. Cordier, Paris, 1891.

(١٨) يرجع الى ما اشرنا اليه في الهامش رقم (١) في كتابي

The Indian Ocean in focus and Mouvement de Population.

سبب وجود التشابه البيولوجي بين أطراف المحيط وإرجاع ذلك الى وجود سلاسل الجزر والشطوط المرجانية . ولكن يبدو أن نقل التكنولوجيا كان هو العنصر ذا الأثر الأكبر ، ومن أهم عناصر التكنولوجيا التي نقلت ما يتعلق بالملاحة ، ولا يقتصر الأمر على انتشار أشعة المراكب المنثثة الشكل بل انه يشمل أيضا شيوع استعمال الأبرة المغناطيسية ، وهنا يتبادر الى الذهن تساؤل عما اذا كان المحيط الهندي قد تنقّى الكثير من ثقافة وعلوم الصين (١٦) وأنه نقل كثيرا من الثقافات أو ابتكر أيضا بعضها . من أمثلة هذه العناصر التي تستحق مزيدا من البحث والدراسة مجال علم الخرائط العربي فريما بعده الخرائط الأوربية التي رسمها البرتغاليون أولا ثم الهولنديون من بعدهم ، ولابد أيضا أن نذكر الخرائط التركية التي كانت متأثرة بالبرتغالية والتي يوجد منها في دار المحفوظات بإسطنبول الكثير الذي يشهد بفناها ويشهد في الوقت نفسه بجهلنا بها ، وكذلك خرائط بيريس رايس . ومن المجالات الأخرى التي كان للبحر أثره فيها التفاعل والتبادل بين النظم التقنية ، ونذكر من هذه النظم على سبيل المثال ما حدث في مجال انشاء السفن ، ويتمثل ذلك في استخدام الاخشاب الصلبة وبخاصة حشب الك في مقدمة السفينة وهيكلها ، واستخدام الألياف النباتية في عمل روابطها وسداتها وأحزماتها المختلفة والحبال المستخدمة فيها ، وكذلك نوع القماش الذي كان يستخدم في الأشعة الكبيرة والدورات .

ويأتى بعد ذلك ذكر الفن البحري نفسه ، وهو في جميع أنحاء المحيط كان خاضعا للظروف المناخية والمناخية التي تميز المناطق الاستوائية والمناطق دون المدارية الموسمية ذات السماء الملبدة بالغيوم) أما عن اللغة فانها على وجه الخصوص بالنسبة لسكان البحار تعتبر وسيلة للربط بينهم حيث يوجد الكثير من الاستعارة والتفارب والتبادل في الألفاظ التي يسمي استخدامها ، وقد جاء الكثير منها من المنطقة العربية والمنطقة الفارسية ودخل الى لغات التامول والملايو والصينية ، ونذكر من هذه الألفاظ اثنتا عشرة في جميع أنحاء المحيط الهندي : كلمة « ناكوما » التي يلقب بها قائد السفينة ، وكلمات مثل « ساميان » و « مسجوك » و « طاو » ، ودخلت في العربية بعض كلمات من الملايو مثل « زام » التي قد ترجع الى الاصل الملايو

(١٦) مما يستحق الذكر هنا الخريطة الصينية الخاصة برحلة شينج هو في القرن الخامس عشر ، ويبلغ طولها ١٦ مترا ، وقد أشار اليها العلامة ياماموتو في مؤلفه للشار اليه هنا ، ويرجع أيضا كتاب

G.R. nTibbitts, «Comparison between Arab and Chinese Navigational Techniques» Bull of the School of Oriental and African Studies XXXVI, 1973, p. 97-108.

« جام » ، كما دخلت بعض كلمات برتغالية مثل كلمة « جاو » التي تعنى وحدة الوقت اللازمة لحساب مواعيد الملاح وتحدد مواقع السفن (٢٠) .

ومن بين أنماط الحياة والتفكير السائدة في تلاق وتضارب على طول مسالك المحيط تأتي لغة رجال البحر كمثال واضح من بين الأمثلة الكثيرة على انتقال الثقافات، فهي إلى جانب الأزياء وطرق الطعام ونوع المساكن والوسائل الزراعية والصناعية وغيرها مما تناولته برامج مؤتمرات واجتماعات موديس وكولومبو وبرت ، ولفتت أنظار الباحثين إلى عناصر أخرى من أساليب الحياة التي كان للبحر فضل تصديرها واستيرادها من جهة أخرى وبمختلف أشكالها سواء كانت متشابهة أو متناقضة ، وإلى جانب لغة الكلام ساعد البحر على تطوير العناصر الأخرى للتعبير مثل الفنون على اختلاف أنواعها ، وأزياء الملايس ، ونظم العلاقات الاجتماعية ، ومختلف الأخلاقيات ، فلم يكن الإنسان ليتقبل دائما ما يفرضه عليه الطبيعة بل كان اختياره منها هو الفصل ، ومن أعجب الأمثلة التي توضح هذه الظاهرة استمرار تزايد أهمية الحيوول ألفارسية التي نقلت إلى الدكن على مدى القرون ، فرغم أن مناخ هذه المنطقة لا يلائم حياة الحيوول حتى أن أعدادا كبيرة منها تنفق بين الحين والآخر فإن الاتجار فيها لم يتوقف بل على العكس استمر وتزايد ، ويرجع ذلك إلى أن أمراء الهند كانوا يحبون اقتناء الحيوول الجميلة في أعداد كبيرة ، وهي عادة انتقلت إليهم عن متاطبق الاستبس في وسط آسيا وجعلت اقتناء الحيوول من مظاهر الأبهة والعظمة تماما مثل اقتناء قطع من الفيلة الجميلة ، وهنا يثور التساؤل : ألم يكن هذا أيضا قد انطلق من مفهوم القوة السياسية ؟ ليس من شك في أن هذه التجارة ، مثلها مثل غيرها ، تقتصر إلى وجود مصادر تدل على كميتها مما يمنعنا من التحدث عنها بالأرقام ، على أنه توجد دلائل تؤكد وجود الأثر الاقتصادي للبحر على المجتمعات التي تعيش في المحيط الهندي . ولا نتردد هنا في أن نشير إلى القوة السياسية للتجار المسلمين الهنود الذين استمرت هجراتهم بصفة مستمرة ، ولكن كانوا محبوبين في الأوساط التي عاشوا فيها نظرا لروح الاستثمار التي ميزتهم وبنائهم وعلاقاتهم المتشعبة . ويضيق المقام هنا عن الإطالة في ذكر الأواصر والصلات العرقية والدينية والاقتصادية التي كانت توجد بين المجتمعات

(٢٠) حول الفنون البحرية انظر :

A. Teixeira Da Mota «Methodes de Navigation et Cartographie Naturelle dans l'Océan Indonien et Méditerranée»

وقد سبق ذكره في الهامش رقم ١ صفحات ٤٩ - ٩١ .

وكذلك المقالات المديدة التي حررها د. كروست جرانج في مجلة Arabico : المجلد الثاني عشر عام ١٩٧٨ ص ٥١ - ٢٦٠ والمجلد الرابع عشر سنة ١٩٧٧ ص ٤٢ - ٥٧ ، والمجلد السادس عشر من ٩٠ - ٩٩ . وكذلك بعض ما نشر في مجلة « أزياتيا » المجلد الثالث عشر عام ١٩٧٨ من ص ١ إلى ص ٥١ ، كما

يمكن أيضا الرجوع إلى : P. Y. Manguin, «Note Sur l'Origine nautique du mot Jam»

إلى مجلة الارشيبيل - المجلد ١٨ سنة ١٩٧٩ ص ٩٥ - ١٠٥ . وعن اللغة انظر أيضا الهامش رقم ٣ .

العربية التجارية في جنوب الجزيرة العربية والخليج وكيرالا وملقة ، أو عما في تلك الصلات من تعقيدات وأمو. سياسية ، كما يضيق المقام أيضا عن التفصيل في موضوع القرصنة كمنصر مكمّل أو حتم للتجارة البحرية ، وينبغي أن نذكر أنه عند وصول البرتغاليين إلى المحيط الهندي وجدوا مجتمعا تجاريا قايما لم يتمكنوا من ضربه والقضاء عليه ، كما أنهم لم يتمكنوا من استغلاله لصالحهم ، ولقد أدى ذلك إلى قيام مامالي دي كانانور بالسيطرة الكاملة على جزء من ساحل مالابار (٢١) ، وفي واقع الأمر كان هؤلاء التجار العرب يمسكون بزمام التجارة ، بالإضافة إلى سيطرتهم على وسائل التبادل المختلفة مثل التعامل النقدي أو ما يقوم مقامه ، ونحن نعلم الآن أهمية نظام المقايضة كوسيلة من وسائل التعامل ، وكذلك الدائرة الكبيرة التي تدور فيها تداول المعادن الثمينة والتي تعتمد على العلاقة بين النحاس والذهب والفضة وتبادلها فيما بين آسيا الوسطى وبلاد البحر المتوسط ، وأيضا التعامل مع العالم الأمريكي الجديد بهذه المعادن ابتداء من القرن السادس عشر . وإن دور المحيط الهندي في ذلك دور شبه عالمي ويمكن إطالة الكلام فيه (٢٢) .

ولكن علينا أن نبقى في النطاق المحدد الكبير الخاص بالمحيط الهندي ، فإذا تكلمنا عنه بصورة أدق ووجهنا اهتمامنا للنظرة الإنسانية نجد أن العلاقات الاجتماعية القائمة بين اقليم وآخر تقدم لنا صورة هامة ، فيمكننا الخوض في موضوعات مختلفة حتى الحياة اليومية . وهو ما يطلق عليه علماء الإنسان السلوكيات ، ويصبح من الأمور المقبولة أن يتجه اهتمام الباحثين في الآونة الأخيرة إلى مكانة الموسيقى وكذلك التأثير المتبادل للتقاليد الموسيقية الموجودة في أقطار المحيط الهندي (٢٣) ، فمن طريق البحر تم تبادل النغم والأغاني والآلات الموسيقية ، إذ أن الموسيقى تلعب دورا هاما بل دورا

(٢١) تحدث ابن بطوطة عن موضوع نقل الخيول ، وكتب بصفة عامة عن صور التجارة البحرية في المحيط الهندي انظر أيضا كتاب :

- G. Bouchon «Les Musulmans a Kerala a l'Epoque de la Decouverte Portugaise» dans Mare dusu Indicum, II, 1973 p. 3-59.
- J. Aubin, «Le Royaume d'Ormuz au debut du XVIe Siècle», ibid., p. 77-179.
- G. Bouchon, «Mamale de Cananor Un adversaire de l'Inde Portugaise (1507-1528)», Paris, 1975.

(٢٢)

- V. Magalhães Godinho, L'Economie de l'Empire Portugais aux XVe et XVIe Siècles, Paris, 1969 (notamment p. 337-419).

- J. Heimann, «Small Changes and ballast, Covry trade an usage as an example of Indian Ocean Economic History»

Indian Ocean in Focus

في مجلة

المشار إليها في هامش (١) . وكذلك الوصف الذي ورد في رحلات ابن بطوطة التي أشار إليها

مولات molat في كتابه «ابن بطوطة والبحر» السابق الإشارة إليه ص ٦٤ - ٦٥ .

- (٢٣) لابد من الإشارة هنا إلى حلقتي الدراسات اللتين عقدتا في استراليا في إطار برنامج مهرجان

متون المحيط الهندي ، والاجتماع الثامن عشر للمجلس الدولي للموسيقى .

مهنيا في حياة البحارة كما هي الحال بالنسبة لصيادي اللؤلؤ في الخليج العربي الفارسي . وعلمنا أن نأخذ في الاعتبار أيضا المراسم الدينية التي يتم فيها التعبير الجسدي عن المعتقدات والمشاعر الدينية ، وهنا نذكر بصفة خاصة ماها من أثر كبير يظهر في مختلف الثقافات التي تقابلنا على طول الخطوط البحرية للمحيط الهندي من ديانات ومعتقدات متعددة تمارسها وتعتقد فيها مختلف الشعوب ، ويحتاج ذلك الى مجموعة من الحرائط التي تبين أماكن العبادة ، وطرق انتشارها . فلقد أسهم البحر في نشر الاسلام ، ونشر الديانات الهندية ، وعن طريقه جاءت البعثات التبشيرية المسيحية . وعن طريقه أيضا يكرم أبناء الديانات المختلفة بالحج الى الأماكن المقدسة مثل مكة وبيت المقدس وسرى لانكا وغيرها من مراكز الحج والزيارة الدينية ، وعن طريقه حمل المهاجرون والمطردون مسمعاتهم وأفكارهم معهم من شاطئ الى آخر . وتلاحظ اذا تجولنا بين الشواطئ وجود نظرات مختلفة لمصير الانسان ووجوده ، وفكر مختلفة عن موته وبعثه في جنة أو نار ، أو عن حلول روحى في أجساد جديدة . لقد سهل البحر كل ذلك ، بل قسم أكثر من ذلك أن قوته الهائلة تثير المخاوف والاتجاه نحو الخوف من المجهول والرجاء في المستقبل ، ذلك انشور الموجه نحو قوة طبيعية هائلة خفية تنصف احيانا بالثورة العارمة وفي احيان أخرى بالهدوء الصارخ ، مما يخلق شعورا بالرهبة منتشرا في كل مكان وزمان ، نراه في معابد بورايودور في القرون الوسطى كما نجده في سنغافورة في القرن التاسع عشر ، ولقد حكى ابن بطوطة عن نقله عجيب شائع في الرحلات البحرية ، هو أنه في حالة وجود رياح عاصفة أو معركة مع القراصنة يتعمد ركاب السفينة كتابة بتقديم نذر عند أحد الأضرحة في ساحل شيراز ، فاذا ما وصلوا سالمين يتسلم سدة هذا المكان المقدس بيان النذور المسجلة ويتسلمون النذور طبقا لهذه التوائم ويسجدون على أنفسهم تسلمها (٢٤) . أما بوذا فقد كان حامى حوى الملاحة ، يحى البحارة الذين يؤمنون به من أخطار البحر ويساعدهم ، كما أن المسيحية قد أدخلت من جانبها الكثير من الأمور الكهنوتية نذكر منها على سبيل المثال الصفقات التي كان يقدمها البرتغاليون حتى أوائل القرن الثامن عشر لكنيسة صاديادلو في ماكاو .

هذا من ناحية العقائد الموجودة ، ومن ناحية أخرى أنتج البحر عقائد تشبه العقائد التي ظهرت في بحار أخرى وفي أرملة مختلفة ، فهناك أسطورة من مالديف

(٢٤) ابن بطوطة المشار اليه سابقا - الجزء الرابع من ٩٠ - ٩١ ، وفي فصل آخر ذكر ابن بطوطة أنه كتب مثل هذا العهد وهو على إحدى السفن (المرجع السابق من ٣٠٥) ، وكذلك ذكر بعض الأدعية التي كان البحارة يدعون بها الله في صلاتهم في حالة الاخطار البحرية (أشار اليها مولات في كتابه « ابن بطوطة والبحر السابق الاشارة اليه من ٦٠)

سابقه على الاسلام ذكرها ابن بطوطة بقول بوجود « وحش بحرى » يخرج كل شهر على شكل جنى شرير ولا يهد حتى تقسم له عذراء من أجمل بنات القرية الساحلية يختارها أهل القرية ويقدمونها له على الساحل فيأتى ليفترعها ثم ليقتلها (٢٥) ، ولا يفوتنا أن نذكر المراسم الشائعة فى جاوة لارضاء الاله راتاكادول الذى يتحكم فى الساحل الجنوبي للجزيرة . ولقد قلعت زئمر برث الأخير الكثير من البيانات عن هذه المعتقدات (٢٦) كما توجد فى أداب وأفكار سكان الخليج ومجموعات الجزر الهندية الصينية ، وجميعها تمثل المعتقدات القديمة حيث غالت الفنون الشعبية والأساطير والآثار المروية فى ذلك ، وفى نص ملايوى قديم يذكر أن غواصة استخدمت للكشف عن عالم ما تحت الماء فى أعماق البحر ، وفى قصيدة عن سفينة ترجع الى القرن الرابع عشر يظهر رجل فون أمواج البحر المائج الهائج مستخدما ما أوتى من ذكاء وعبقريه دفاعا عن نفسه وتأتيه النجدة الالهية فى النهاية . ان الامر يحتاج الى بحث منهجى دقيق يمكن به تحليل مثل هذه الحيات تحليلنا .

والمحيط الهندى كغيره من بحار انعام كان له دور فى تقريب الناس حتى فى اخص جوانب علاقاتهم الشخصية وفى مواجهة مصيرهم المشترك ، ليس هذا هو الهدف النهائي الحاسم من التقاء الثقافات ؟

(٢٥) ابن بطوطة السابق الاشارة اليه الجزء الرابع ص ١٢٦ - ١٢٨ .

D. Lombard «Le Theme de la Mer dans des litteratures et les mentalités de L'Archipel Insulindien». (٢٦)

نشرت فى « أعضاء على المحيط الهندى » ص ١٩ .

الأنشطة البحرية في المحيط الهندي قبل وصول البرتغاليين



٢٠٠

أولا : العلاقات البحرية بين الصين القديمة والبلاد النائية على شواطئ المحيط الهندي

يوجد أقدم دليل على قيام علاقات بحرية بين الهند والصين في قصة ترجع الى الأسرة الاولى الحاكمة « هان » (شيان هان - شو) التي يغطي حكمها الفترة الممتدة من سنة ٢٠٦ قبل الميلاد الى السنة ٢٣ بعد الميلاد . ويمكن أن نقرأ في الفصل ٢٨ من الجزء المخصص للجغرافية في هذه القصة أن بلادا تدعى هوانج - شيه أرسلت في عصر الامبراطور « وو » (وو تى الذى حكم من سنة ١٤٠ الى سنة ٨٧ قبل الميلاد) الجزية الى بلاط الصين ، وقامت هذه فورا في مقابل ذلك باستعجال ارسال جواسيس الى تلك الأرض النائية . ويتفق العديد من الخبراء في تعرفهم على أن هذه هي كانبى ، أو كو نجرافام ، ميناء الساحل الجنوبي اشرقى في شبه الجزيرة الهندية في مقاطعة مدراس . وتروى العصابة أيضا أنه كان من بين الحصريان الملحقين بخدمة القصر الامبراطورى (وكان الباب الأصفر هو الاسم الذى يطلق على هذا الحى) مترجمون مكلفون يقومون برحلات بحرية لشراء اللؤلؤ من أقصى المياه وشراء الزجاج الملون وبعض

الكاتب : تاتسورو ياماموتو

ولد عام ١٩١٠ وهو أستاذ في جامعة طوكيو متخصص في
• اسات جنوب شرقي آسيا ، وعضو في أكاديمية اليابان •
وقد درس في جامعات اليابان والولايات المتحدة وفرنسا •
وعمل باحثا في تايلاند وكامبردج والهند • وحصل على
عضوية أكاديمية اليابان نتيجة لبحوثه في تاريخ فيتنام
عام ١٩٥٢ ، وانضم الى المجلس العلمي لليابان عام ١٩٥٩
وعمل رئيسا لجمعية التاريخ والآثار الهندية من عام ١٩٥٩
الى عام ١٩٦٢ وعميدا لكلية الآداب في جامعة طوكيو وله
مؤلفات عديدة عن تاريخ وآثار الشرق •

المترجم : الدكتور عبد الفتاح الديدي

المشرف العام على الأمانة الفنية والترجمة بالمجلس الأعلى
للثقافة

التحف النادرة مما لانوا يقايطسونه بالذهب او بالحرير الذي كانوا يحضرونه من
الصين •

وكان الطريق التقليدي لهذه التجارة البحرية يبدأ من نقطة ما على سواحل
مقاطعة كوانج تونغ (كاتون) ويخترق بعد بضعة أيام من الملاحة برزخ ماليزيا بطريق
البر ثم يأخذ البحر حتى مقصد النهائي • ولم يكن يتخلل طريق العودة على العكس
من هوانج - شينش الى الصين أى نقل للبضائع من سفينة الى أخرى حيث كان ميناء
التوقف يقع على الساحل الشرقي لفيتنام على ارتفاع معادل لارتفاع العاصمة « هوية » ،
وكل شيء يحمل على الاعتقاد بأنه كان يوجد طريقان يتضمن أحدهما حمولة خلال شبه
جزيرة ماليزيا في موقع لم يمكن التعرف عليه ويخترق ثانيهما مضيق مالاکا • ومن
الممكن تاريخ هذه الرحلة الأولى للجواسيس الصينيين من سنة ١١١ الى سنة ٨٧ قبل
الميلاد : بين سنة غزو مملكة « نان - يويه » حيث احتلت جيوش الامبراطور « سو »
الشاطئ الساحلي الشمالي بالنسبة لبحر الصين ، وكذلك أيضا بدون شك بالنسبة
لفيتنام الشمالية ، وسنة وفاة الامبراطور • وعندما كانت السلطة في أيدي وانج مانج
في أواخر الأسرة المالكة الأولى هان أرسل وانج مانج بعثة رسمية الى هوانج - شبه

محملة بهدايا ثمينة • وفى مقابل ذلك عجل هوانج - شيه بارسال بعثة الى الصين ومعها الجزية فى صورة حيوان الكركدن حيا • ووصلت هذه البعثة الدبلوماسية فوق العادة الى البلاط فى السنة الثانية بعد الميلاد • ويحدد النص أن مبعوثى امبراطور الصين انتقلوا أو أرسلوا دفعة دفعة فى حراسة قوية على مراكب البرابرة ، ويدفع ذلك الى التفكير بأنهم اتخذوا الطرق التجارية المهود استعمالها بواسطة المراكب غير الصينية الشائعة فى ذلك العصر • ويمكننا أن نجد فى ذلك اذا شئنا دليلا على أن المراكب الصينية قلما كانت تخاطر بالإبحار فى بحار الجنوب ومن باب أولى فى خليج البنغال •

وعرف أسطور الهند التجارى فى القرون الأولى بعد الميلاد نشاطا كبيرا ، وانتشر نفوذ الحضارة الهندوكية فى كل دائرة الجنوب الآسيوى • واحتوت قصص الأسر المالكة التى توالى على الصين من القرن الثالث الى القرن الثامن وكذلك الوثائق الكثيرة الأخرى التى تتعلق بذلك العصر على إشارات عديدة الى بعثات دبلوماسية جاءت من الهند وسرى لانكا وبلاد جنوب شرق آسيا • فضلا عن العلاقات الرسمية بين الحكومات ينبغى أيضا أن نضع فى اعتبارنا الكثير من الحجاج الرهبان البوذيين الذين كانوا ينتقلون بين الهند والصين عن طريق بحار الجنوب • وقد عاد الراهب المعروف فو - هسين من سرى لانكا الى الصين عن طريق جافاديبسا حوالى سنة ٤١٢ ميلادية ، وكذلك الرهبان « آى - شينج » و « و - هسينج » و « سينج - شى » وغيرهم من الرهبان البوذيين الصينيين الذين اخترقوا فى القرنين السابع والثامن الميلاديين خليج البنغال للوصول الى الهند • ومن الممكن الاعتقاد بأن هؤلاء الحجاج قد اتخذوا أماكنهم فوق المراكب التجارية ، ولايكاد يوجد ما يدلنا على نوع هذه المراكب أو قوميتها • ووفقا لبعض المصادر التاريخية الصينية نفكر أن مراكب ذات حمولة كبيرة كانت تسمى ابتداء من فو - نان ومن كوان - نان فى بحار الجنوب قبل وأثناء عصر تانج بحاذاه الأسطول التجارى الهندى • وكانت فو - نان تقع فى مكان ما بجنوب شبه جزيرة الهند الصينية ، فى حين أن كوان - نان كانت تشير وفقا لكل الاحتمالات العقلية الى مجموعة شعوب ماليزيا فى بولينيزيا • فضلا عن ذلك فقد أرشدتنا بعض الأبحاث الحديثة فى علم الآثار وعلم العرقيات الى وجود بعض تقنيات لبناء قطع بحرية فى الصين منذ عصر قديم جدا ، وفى سنة ١٩٧٦ استطاع علماء الآثار موقع ترسانة بحرية قديمة ترجع الى عهد شين أو تيه هان بالقرب من مدينة كانتون (كوانج - تونج) ، واستلقت انتباه المؤرخين أيضا اكتشاف آخر وهو عبارة عن قطعة من الطوب المحروق المسطح من عصر هان يحمل شكل مركب ذا ثلاثة صواري وذا كابينه عالية فى الوسط كالكصر (لو - شوان) • وقبعا لراى اخصائى الكتابات الخطية لينج شون - شينج تثبت الخصائص التصويرية النمطية لعصر شانج خلال الألف الثانية قبل الميلاد وجود مركب ذات لوح التوازن الأوسط الذى لايزال يستعمل فى المحيط الهندى وفى المحيط الهادى •

وإذا كان مؤرخو الشرق الآسيوي قد التزموا الصمت فيما يتعلق بمسألة معرفة إلى أي مدى خاطرت المراكب الصينية في اجتيازها نحو الغرب فالمؤلفون العرب يذكرون وجود المراكب الصينية في المحيط الهندي . ومن المعروف أيضا أن الفرس والعرب اختلفوا ويتنافسوا بشأن التجارة المكثفة في هذا المحيط وفي بحر الصين الجنوبي وأنه كانت لهم وكالات تجارية في الموانئ التجارية الكبرى في الصين : كوانج - تونج ، وشوان - شو ، الخ . ويوجد نص عربي عنوانه « ملاحظات حول الهند والصين » ، وهو مكتوب في سنة ٨٥١ (وظل النص زمنا طويلا ينسب إلى تاجر يدعى سليمان) ، وقد ورد به ما يلي : « أما عن النقط التي كانت المراكب تتوقف فيها فيقال إن أكثر المراكب الصينية كانت تحمل حمولاتها في سيراها حيث كانت تعود ثانية بشحنات واردة من البصرة وعمان وغيرهما من الأماكن وحيث كانت تجرى عمليات نقل البضائع بين السفن . وسبب ذلك هو كثرة الأمواج العالية في مواضع بحرية معينة وضعف السحب المائي في مواضع أخرى » .

ويدفعنا هذا النص إلى الاعتقاد بأنه كانت توجد تجارة بحرية مع الصين خلال المحيط الهندي وحتى الخليج الفارسي . والبعض يؤكدون كما يفعل ج . ف . حوراني في كتابه عن الملاحة العربية في المحيط الهندي (برنستون سنة ١٩٥١) أن المقصود « بالمركب الصيني » المركب الإسلامي الذي يشق عباب البحر إلى الصين (كما كان يقال في القرن الثامن عشر باجترارة : رجال الهند أو رجال الصين ، ويقصد بهم هذا المعنى نفسه) . ولكن هذا التفسير لا يصدق غالبا بالنسبة لكل النصوص العربية التي تشير إلى المراكب الصينية .

ونجد في « التاريخ الحديث لملكة تانج » (هسين تانج - شو ٤٣ ب) وصف الطريق البحري الذي يبدأ من كوانج - تون ويصل إلى الخليج الفارسي . وينسب هذا النص نفسه إلى كتاب شيانان عن الطرق الخاصة بالصين الإمبراطورية في الجهات الأربع (هوانج - هو اسسو - تاشي) الذي كان مؤلفه يشغل منصب رئيس الوزراء في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع : وبمجرد اختراق المراكب لضيق مالاكا كانت تصوب مقدمتها نحو سرى لانكا ومن هناك إلى ساحل مالايار . ثم بعد ذلك تختار ، أما أن تتجه إلى الشمال حتى تبلغ مصب نهر الهندوس أو تخترق بحر عمان في اتجاه اليمن وحضرموت متوقفة عند شي (شيهير) وعند سوهار (التي كانت تسمى عندئذ مبي - سون) قبل أن تنفذ إلى الخليج الفارسي . ويعود الطريقان فيلتقيان عند و - لا التي يمكن أن نعرفها بأنها مدينة المدخل إلى أوبولا على مصب نهر القرات .

وكتب المسعودى حوالى منتصف القرن العاشر يقول فى كتابه « مروج الذهب » انه من الانضل ترجمة التبر الذهبى مرتبضا بذكرى الرمال التى تحتوى على الذهب والتى كان الباحثون عن الذهب يفسلون لها نى عين الطاحون الخاصة بهم ، وان نقطة الوصل بين المراكب التجارية الآتية من الصين ومن بلاد العرب كانت كيلة او كلاء التى يسميها البعض كيداه على الساحل الغربى من شبه جزيرة ماليزيا . وذلك هو النص : « هذه المدينة (كيلة) هى اليوم نقطة تجمع المراكب الاسلامية الآتية من سيراف وعمان - حيث تلتقى بالمراكب الآتية من الصين - ولكن الأمر لم يكن كذلك فى الماضى . فى العصر الذى أتحدث عنه كانت المراكب الصينية تبلغ عمان وما وراءها حتى سيراف مارة على الساحل الفارصى وساحل البحرين بكل من أوبولا والبصرة . وكذلك كانت المراكب الخاصة بهذه البلاد تذهب بالمثل مباشرة الى الصين ، ولكن منذ لم تعد الملاحة تنق فى عدالة حكوماتها أو فى استقامة وسداد ثباتها وحذ بلغت الأمور نصابها كما قنت فى الصين صارت اللغافات تجرى فى منتصف الطريق . وهكذا كان التجار العرب يصعدون على المراكب الصينية لى يسافروا من كيلة الى ميناء خانفسو (كوانج - تونج أو كانتون) » .

ومن الواضح فى هذا النص أن المراكب الصينية لا يمكن أن تشير هنا الى المراكب العربية أو الفارسية التى كانت تذهب الى الصين . ووصف المسعودى الموقف الذى كان سائدا فى عصر الأسر المالكة الخمس انفى تميز بعدم الاستقرار السياسى البالغ بالنسبة للصين . وبعد هذا العصر تغيرت التجارة البحرية الصينية فى بحار الجنوب من أوجه كثيرة بفعل الأسر المالكة القوية سونج ويوان .

لانيا : أنشطة الصين البحرية

فى عهد سونج ويوان

شهدت الأربعة القرون التى شملت عصر سونج وعصرويان فى الصين من سنة ٩٦٠ الى سنة ١٣٦٧ ازدهارا فى تجارة بحرية مكثفة مع بلاد دائرة الجنوب الشرقى الآسيوية ، كما شهدت فى الوقت نفسه نموا فى الأسطول التجارى الصينى . وتحصن الصينيون والمنغوليون خلال عهد سونج فى كل وكالات الصين الرئيسية وأنشأوا فيها صارية ادارية خاصة تسمى شيه - بو - شيه لتكون بمثابة مفوضية عليا للبحرية التجارية ذات سيطرة على الأسطول التجارى وذات تفويض فى ترقية التبادلات والتجارة مع البلاد المجاورة فى بحار الجنوب ، وعرف الميناء البحرى شوان - شو فى اقليم فوكيان توسعا متزايدا على مدى حكم أسرة سونج فى الشمال وفى الجنوب حتى أصبح هذا الميناء مركزا رئيسيا للتبادلات الدولية . والمؤلفون العرب يسمون هذا الميناء بأسم زيتون (أو زى تون) ، وعندما نزل ماركوبولو وابن بطوطه فى هذا الميناء فى عهد الأباطرة المغوليين اكتشفوا فيه ميناء من الموانئ التجارية الأكثر

اردعرا في العالم . ويلاحظ بهذا الصدد أنه في حوالى هذا العصر نفسه ظهرت المراكب الصينية التى اقيمت وتم تسليحها بالصين في المحيط الهندى . وتقدمت طرق بناء المراكب البحرية تقدما ملحوظا ، وزاد مقدار الحمولة ، وتحسنت عددها وأجهزتها . وقارب فن الملاحة درجة الكمال . وتسمح لنا الوثائق بتحديد فترة ظهور استخدام البوصلة في سنة ١١١٩ . وتمكنت بعض المراكب الصينية من حمل عدة مئات من الأشخاص . وإذا أخذنا بشهادة ابن بطوطة الذى لاحظ في ميناء كالكوتا ثلاثة عشر مركبا صينيا من ثلاثة أنواع مختلفة رأينا أنه كان يوجد أيضا مركب بحواف عالية يستطيع حمل ألف مسافر ، وقد ركب أودوريك دى برزدينون وابن بطوطة وغيرهما من المسافرين الذين رحلوا الى الصين من الهند مراكب صينية ابنساء من ساحل مالابار . وتسمح لنا شهادة هؤلاء المسافرين بتأكيد أن تلك كانت هى العادة السائدة فى ذلك العصر عن يقين .

وقد تأكد لنا ذلك من النصوص القانونية والادارية لأسرة سونج وأسرة يوان مثل نص سونج هوى - ياو ونص يوان تيان - شانج ، وهى نوع من اللوائح التى نجد فيها تفصيلا لأنظمة وإنشاءات التجارة الخارجية والملاحة ، كما نجد فيها أيضا مستندات الصرف الخاصة بناظر البحرية التجارية شيه - بو - شيه الذى أشرنا اليه فيما سبق . ولكن يلاحظ اختلاف كبير من أسرة الى أخرى . فبينما نجد سونج هوى - ياو يتعامل خصوصا مع مراكب تجارية واردة من الخارج نجد يوان تيان - شانج يتحدث قبل كل شيء عن المراكب الصينية التى تقوم بالتجارة مع البلاد النائية . ويبدو لى هذا كافيا للإشارة الى الاهمية المتزايدة للبحرية التجارية الصينية ، وفى كتاب شو - فان شيه الذى يرجع تاريخه الى سنة ١٢٢٥ والذى يعتبر تجميعا لقائم بالأعمال في اقليم فوكيان لم يضع قدمه قط فوق مركب بحرى ، ولكنه جمع معلوماته من المنبع بالقرب من البحارة فى ميناء شوان - شو . . فى هذا الكتاب نجد حكايات عن الأسفار ووصفا للبلاد النائية وخاصة ذائره الجنوب الشرقى الآسيوى حتى شواطئ المحيط الهندى : الهندوستان وفارس وبلاد العرب والحبشة ، وبعض اشارات مختصرة لبلاد حوض البحر المتوسط مثل جنوب اسبانيا . ويبدو أن المؤلف شاو يو - كوا لم يغادر الصين قط .

وكان ينبغى أن يؤثر هذا الارتفاع فى التجارة البحرية تأثيرا ملحوظا على النمو الاقتصادى فى الصين القارية . وعلى مدى عصر سسونج ثارت مسألة تهريب النفود البرونزية ، وعلى الرغم من التحريمات التى تزايدت فقد ظل الصراع ضد تصدير النقد عديم الفاعلية . وكانت القنص البرونزية نادرة الى حد شيوخ تعبير شعبى ينحدر عن « المجاعة » فى هذا الصدد : شيان هوانج . وكانت الحكومة الامبراطورية تستفيد فائدة شريفة من الضرائب التى فرضتها على المنتجات المستوردة وعلى مبيع عطايا البلاد الملزمة بتقديم الجزية . وإذا سلمنا بحسابات سنة ١١٢٨ كان ٢٠٪ من مصادر

الدخل القومي من النقد السائل للدولة يأتي من التجارة البحرية الخارجية . وكانت السلع المستوردة من بحار الجنوب متنوعة الى حد أن كاتالوجا يرجع الى سنة ١١٤١ يسجل من هذه الانواع ٣٣٩ نوعا . اذ كانت الصين في الواقع تستورد التوابل والأدوية والراهم وقطع القماش والأحجار الكريمة والعاج وقرون الكركدن والأقطان الهندية والفرو البوتشوك من منحدرات الهماليا والقواكه المجففة والنيلة من جوجارا وأغطية وبر الجمل من غزنة والورد من أصفهان والصبر من مريوط والبخور من ساحل حضرموت والعبير من أريتريا الخ . . وكان البخور من السلع التي تتم المزايدة على سعرها بشكل ظاهر وتوضع في الكتالوج من ثلاثة عشر صنفا ، ويقدم لنا شايو - كوا وصفا مفصلا عن طريقة حصاده فوق هضاب حضرموت والصومال العالية .

أما البضائع التي كانت تصدر فعل العكس من ذلك كانت أقل تنوعا واختلافا ولم تشتمل في مجموعها الا على الأقمشة الحريرية وأعمال الخزف والنقود النحاسية والذهبية والفضية والأدوات الحديدية . والآثار الوحيدة المتبقية من ثراء هذه التجارة هي الخزف القديم الذي نجده حول المحيط الهندي : في الهند وسري لانكا وجزر مالديف وإيران والجزيرة العربية والصومال ومدغشقر . ولنضيف الى ذلك عددا من التحف الصينية التي نكتشفها كل يوم في هذه الأماكن حتى شواطئ الخليج الفارسي والساحل الشرقي لأفريقية وكيلوا ومقديشيو أو موباسا حتى زنجبار أو أبعد منها . وعلى الرغم من أن تحديد التاريخ للتحف وانقطع الخزفية غير مؤكد وأنه يمتد من عصر تانج الى عصر شينج فمن المتع أن نلاحظ أن كثيرا منها اذا لم يكن معظمها ينتمي الى انتاج سونج . وفي حالة النطق البرونزية التي يمكن تاريخها على وجه أدق نلاحظ تكرار معين في الموتيقات والموضوعات المميزة لعهد سونج - نورد .

وعندما أنزل الامبراطور المنغولي كوبيلاي - خان وهو شيه - تسو من أسرة يوان الامبراطور سونج من الأسرة الجنوبية عن العرش سنة ١٢٧٩ عجل بوضع يده على التجارة البحرية الدولية لبحار الجنوب معتمدا على سلطة شيه - بو - شيه الخاص بشوانج - شو (أوزيتوز) الذي كان يحمل اسم يو شو - كينج والذي كان مسلما من سلالة أجنبية . وأول مبعوث امبراطوري أرسل من جانب كوبيلاي خان كان مقصد مهمته الهند الجنوبية ونزل في هيناء كيلون . وكان يحمل اسم هسوان - واي - شيه مما يمكن تفسيره بأنه يدل على ارادة كوبيلاي خان في معاملة كيلون بوصفها إحدى المحميات التي تخضع لسيطرته السياسية . وكان كوبيلاي يتمتع بمطامع أرضية واسعة أدت به الى التجهيل بارسال بعثات مماثلة الى اليابان وفيتنام وكمبوديا وبيرواني وجافا ، بل تملكته الرغبة في أن يتقدم أبعد من ذلك نحو سيام وسومطرة والهند الجنوبية ، ولكن أوقفته هزيمة أحد أصحاب الرتب الكبيرة والكلمة المسموعة في بلاطه .

وعلى العكس من ذلك بالنسبة لتلك الفترة نفسها فيما يتعلق بالأنشطة البحرية للصين في بحار الجنوب تحت حكم الأباطرة المنغوليين نجد لدينا شهادة ثمينة من وانج تا - يوان وكتابه تاو - أبو شيه - ليو (مذكرات عن برابرة الجزر) الذي يروي حملته إلى بحار الجنوب بين سنة ١٣٣٠ و سنة ١٣٣٤ ريعطينا تفصيلات انطباعاته خلال ٩٩ زيادة من زيارته البحرية في بلاد دائرة الجنوب الشرقي الآسيوى وفي أرخبيل جزر المحيط الهندي . وتظهر في الكتاب عبارتا تونج - يانج وهزى - يانج من أجل الإشارة على التوالي الى الشرق والغرب في هذه المنطقة البحرية مثلما لانزال نستخدمها اليوم . ولكن المؤلف يضع نفسه هنا من وجهة نظر المركب التجارى الصينى في عصره . والحد النهائي بالنسبة للشرق هو جافا والجزر المجاورة ، في حين أن أقصى الغرب هو الساحل الجنوبي للهند . وليس أدنى شك لدى المؤلف في أن هذه المنطقة كانت بشكل ما تحت السيطرة السياسية لمملكة فيجاياناجار ، وتمثل واحدة من الهدفين الرئيسيين للتجارة البحرية الصينية .

ثالثا : أنشطة بحرية صينية

في مطلع عصر مينج

بعد سقوط الأباطرة المنغوليين أخذ الرئيس الاول من أسرة مينج الذى تبعهم عهدا على نفسه ، وهو هونج - و و ، بمنع أى تجارة مع الخارج بالنسبة للبحرية التجارية الصينية ، فى حين فتح أبواب الصين للمراكب الاجنبية . ولكن رفع هذا المنع على أى حال فى عهد الامبراطور الثالث من أسرة مينج وهو الامبراطور يونج - لو الذى شجع على العكس المشروعات البحرية الكبيرة نحو المحيط الهندي . وتكررت الحملات سبع مرات بين سنة ١٤٠٥ وسنة ١٤٣٣ ، منها ست مرات فى عهدهم واثلة . السابقة تحت حكم هسوان - تيه ، وهو الامبراطور الخامس فى أسرة مينج ، وكان قائد هذه الحملات الاعلى خصيا مسلما اسمه شينج - هو ، وقد اتخذ لنفسه شهرة كقائد عسكري أعلى وكدبلوماسى كبير . وكان أبوه تقيا حاجا ، واسم عائلته فى الاصل هو « ما » ، وكان اسما منتشرا بين الصينيين المسلمين . وحملاته معروفة باسم هزيا هزى - يانج ، أى « عند شق الطريق نحو المحيط الغربى » ، مما يجعلنا نفهم أن هدفها الرئيسى كان الساحل الجنوبى للهند .

ونحن نعرف جيدا هذه الرحلات على المدى الطويل بفضل المذكرات فى عصور حكم أسرة مينج (مينج شيه - لو) وغيرها من الوثائق التاريخية .

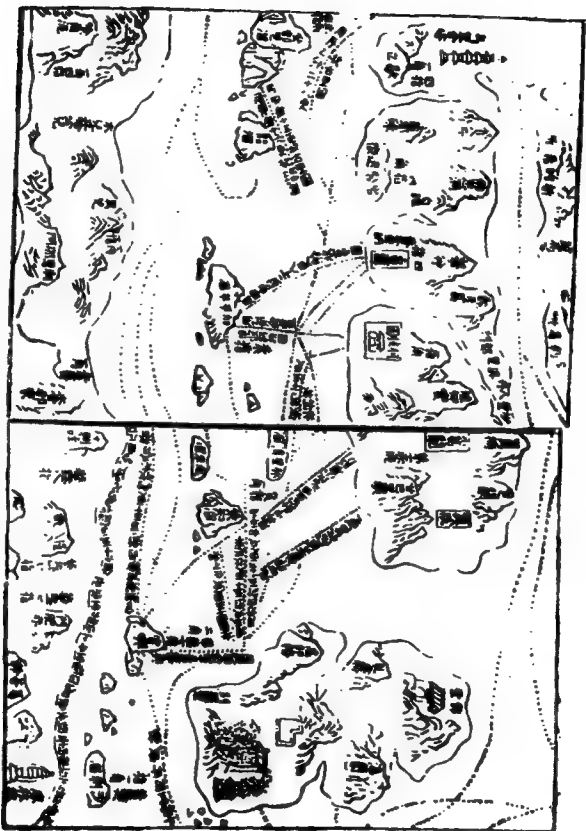
١ - وترجع الحملة الأولى الى منشور امبراطورى فى يولييه سنة ١٤٠٥ ، اتخذت طريق البحر فى اسطولها حقيقى لا يحمل اهل من ١٧٨٠٠ رجل ابتداء من ميناء يو - شيا بالقرب من نانكين التى كانت عندئذ عاصمه البلاد . وغادر الاسطول الميناء الصينيه فى مطلع السنه اتاليه ونوقف الاسطول عند شامبا على الساحل افيتنامى ثم هبط الى اجنوب حتى مشارف جافا . وبعد ذلك اتجه الاسطول نحو الغرب ملاسبا بالميانج على الساحل الشمالى لسومطرة ثم اخترق المحيط صوب سرى لانكا ووصل الى كوشان وكالكوتا حيث توجد وكانه هامة وصل اليها فسكودى جاما بعد اثني وتسعين عاما عقب ذلك التاريخ . وفى طريق العوده اتخذ الاسطول مضيق مالاكا واتجه نحو الشمال متجاوزا سنغافوره . وعندما وصل الى نانكين استقبل الامبراطور شينج هو فى جهمرة من الناس فى شهر اكتوبر سنة ١٤٠٧ . وخلال هذه الملاحه السياحيه تم توزيع الهدايا على الملوك المحليين مصحوبه بنسخ من القرار الامبراطورى ، وكان مفروضا فى مقابل ذلك اقيام براسم يمين الامانة للامبراطوريه الرسميه . وممرت الانوار على نحو مرض فى العموم ، ولكن كاب يلزم استخدام القوة فى بعض الاحيان . وورد ذكر مئة وسبعين ضحية فى شرق جافا خلال هذه المواجهات العسكريه ، كما دارت رحى معارك حامية الوطيس فى بالمبانج بجزيرة سومطرة حيث تركت القيادة العليا لقوات الصينيه ورامها خمسة آلاف رجل فى الموقع .

٢ - جرت الحملة الثانيه بين سنة ١٤٠٧ و سنة ١٤٠٩ ، وقامت بزياره جلفه وكوشان وكالكوتا ومسيام .

٣ - ومن اجل ارسال الحملة الثالثه تم تسليح ثمانيه واربعين مركب جديد تحت رعايه وزارة بناء السفن . وغادر الاسطول الميناء الصينيه فى يناير سنة ١٤١٠ متخذوا بالفعل الطريق اندى اتخذوه فى الرحله الاولى حتى كالكوتا حينئذى . وفى هذه المره كان شينج - هو محملا برسالة خاصه للملكه مالاكا كما يشهد بذلك حجر النذر من حمايه ملك مالاكا ووقايته من هجمات مملكة سيام . وعلى الحجر نقش بثلاث لغات ، الصينيه والفارسيه ولغة اقليم مدراس الهندى . وكان هذا النقش علامه ايضا على مرور الاسطول بسرى لانكا . والحجر مهدى الى السيد بود بوصفه سمي الملاحه . وقد تم العثور عليه فى جال (سيلان) وهذا النصب محفوظ . الان بالمتحف القومى فى كولومير . وعلى طريق العوده عند العوده من كالكوتا لاقى شينج هو مقاومة شديده ، وكان عليه ان يواجه حربا فى سرى لانكا . واخذ ملك الاجيونارا اسيرا وعاد به الى بكين التى صارت فى ذلك الوقت عاصمه الصين سنة ١٤١١ . وفى هذه السنه عاد شينج هو الى الصين ، وكان يقوم بحمايته بمبعوثون حربيون من كالكوتا وكوشان وكيال (على الساحل الشرقى من الهند الجنوبيه) ، وارسلت مملكات سومطرة وماليزيا وشرق جافا وفودا ، وانتقل الى هناك ملك ملك مالاكا بشخصه .

٤ - وتمت الرحلة الرابعة بقرار امبراطوري مؤرخ ديسمبر سنة ١٤١٢ . ويمكن القول انه بعد ذلك التاريخ تكثفت الانشطة البحرية الصينية في الجزء الغربي من المحيط الهندي . وتوقف اسطول شينج هو عند جافا وسومطرة ومالاکا وسرى لانكا وكوشان وكذلك كوتا قبل أن يتجه الى الخليج الفارسي ويوصل الى هرمز . وعلى طريق العودة اشتبك في قتال عند سامودرا (شمال سومطرة) لمؤازرة السلطات الاسلاميه المحلية ، وبلغ يكين في أغسطس سنة ١٤١٥ . ونلاحظ عابرين أنه خلال هذه الحماة في مكان ما أمام شاطئ سومطرة انفصل عدد من السفن الصينية انفصالا تاما من الاسطول ، واتجهت مباشرة نحو الساحل الشرقي الافريقي ماضيه بحذاء ساحل الجزيرة العربية من الغرب الى الشرق ثم اتجاه الخليج الفارسي . ولم تفصل هذه السفن الى الصين الا في نوفمبر سنة ١٤١٦ . وعقب هذه الملاحه السياحية ارسلت ثمانى عشرة دولة وفودا ودفعوا الجزية الى بلاط امبراطور الصين ، ويذكر من بين هذه الدول أسما بلاد عديدة بالصومال وبالجزيرة العربية : ماليندى وبراوا ومقديشيو وعدن رلازا التي تعرف بغير شك باسم لاسه على ساحل حضرموت .

٥ - وتتخذ الرحلة الخامسة تقريبا طريق الرحلة الرابعة . ويشرع اسطول شينج هو في رحلته سنة ١٤١٧ ولا يعود الا سنة ١٤١٩ ، ومن المحتمل أن يكون قد وصل الى هرمز في خليج عمان . وفي تلك المرة أيضا انفصل جزء من الاسطول ودار حول الساحل الشرقي لافريقية والنداء الساحلي الجنوبي للجزيرة العربية . وهكذا في سنة ١٤١٦ توافدت مواكب البعوثين والجزية على بلاط بكين دامة من ستة عشر بلدا من بينها مقديشيو وبراوا وعدن وفارس ولاسه . ويمكننا أن نستعيد من نص النقوش المنحوتة بأشرف شينج هو نفسه في ميناء ابو - شيا قائمة الحيوانات الأسطورية التي عاد بها من حملته : « قامت بلاد هرمز الأسود والفهود ذات البقع الذهبية والحيون العربية . وقدمت بلاد عدن الزرافات أو شى - لين وهى حيوانات ذات رقاب طويلة اسمها فى بلادها تسو - لا - و (زرافة) وكذلك الظباء ذات القرون العالية التي يقال لها ما - لا (بلغة أوريكس فى شمال شرق الهند) ، وقدمت مقديشيو الحمير الوحشي المخطط أو هوا - فو - لو وكذلك الأسود . وقدمت براوا الجمال التي نجرى هنة فرسخ دفعة واحدة وجمالا مجتحة (يقال لها : النعام) ، ومن بين هذه الحيوانات لفتت الزرافة انتباه بكين . فقد عرفوا فيها حيواناتهم الاسطورية شى - لين ، ولعل مرجع ذلك أيضا الى اسمها الافريقى جبرى . ووفقا لما جاء عند المؤرخين القدماء يعتبر شى - لين حيوانا اثيرا لأنه لا يظهر الا فى السنوات المليئة بالخيرات تبعا لفضائل الامير . طور عندما تلمع فى ازهى صورها . وكان وصول الزرافة الى بكين حدثا هاما فى الأوساط الادبية التي وجهت أروع أشعار المديح الى شخص الامبراطور . واستخف الامبراطور أول الأمر بشأن هذا المديح ولكنه رضخ فى النهاية وخرج بنفسه الى بوابة فينج - تيان لاستقبال ضيف له دلالة السعد واليمن .



جزء من الخريطة البحرية (السماء) بخلاف شيتو - هو (33 - 34) في شبه الجبل (٢٤٠) حيث تعرف على
 (الهند في اطلال) وأدركت جزر مالديف (في الوسط) والساحل الشرقي لآسيا (في الأسفل) وسرى (٤٥٠)

勿倫斯斯同古里國過洋摩星圖

忽得漢斯河來沙姑馬開岸看北辰星十一指看東邊織女星七指為時有西七指為
八指下丁得把背看北辰星七指有東邊織女星七指有西邊織女星七指有西七指為

沙姑馬開洋

看北辰星十一

指為水

內北背過岸

看北辰星七指

下水

北辰星十一指平水

西北布司星八指平水

西南布司星九指平水



東邊織女星七指平水

北辰星八指平水

السفينة تطلق أشرعتها من هرمز إلى كالكوتا في طريق العودة ، وعلى حوالها أشكال تعبّر عن تقديروها
الربيع للعلماء الذين يرسدونها - (39 - رأى شبه المجلد ١١١) .

٦ - وبدأت الرحلة السادسة سنة ١٤٢١ وانتهت سنة ١٤٢٢ . واشتمل الاسطول على احدى وأربعين قطعة بحرية من بينها سفن ذات حمولات كبيرة تم تسميتها خصيصا لهذه الحملة . وانقسمت الحملة عند سومطرة بحيث صعد جانب منها الى الساحل الغربي من المحيط الهندي . واستقبلت بكنين سنة ١٩٢٣ ألفا ومئتين من المبعوثين من خمسة وعشرين بلدا مختلفة من بينها أيضا براوا ومقديشيو وحادن ولاسه وهرمز الخ .

٧ - وتوفي الامبراطور يوتنج - لو سنة ١٤٢٤ مما أدى الى انتهاء الحملات البحرية الكبرى مؤقتا . ولا تعود من جديد الا بعد ذلك بثماني سنوات تحت قيادة شينج هو وفي عهد هسون - تي خامس أباطرة أسرة مينج . ولا تنقصنا التفاصيل عن هذه المغامرة الأخيرة . فقد تألف الاسطول من احدى وستين سفينة حملت ٢٧٥٥٠ رجلا . وسارت في يناير سنة ١٤٣٢ ، وطافت ببلاد الجنوب ، ووصلت الى هرمز في بداية السنة التالية ، وعادت الى مياه نانكين في بولية سنة ١٤٣٣ . وصحبت هذه الحملة بعثة خاصة مؤلفة من سبعة مترجمين . ثم انفصلت عنها في كالكوفا وعادت الى تينج - فانج (مكة المكرمة) لزيارة المدينة المقدسة . وعادت فلحقت باسطول شينج هو بمحاذاة ساحل الجزيرة العربية في مساء هرمز . وقد ذكروا لنا ان الرحلة استغرقت ستة وثلاثين يوما من الملاحة للوصول من سامودرا (شمال سومطرة) الى سرى لانكا ، وخمسة وثلاثين يوما من كالكوفا الى هرمز ، وثلاثة وعشرين يوما من هرمز الى كالكوفا ، وسبعة عشر يوما من كالكوفا الى سامودرا .

تلك هي اجمالا الملامح الرئيسية للرحلات السياحية السبع الكبرى . ويبدو ان الفرض منها كان اقامة علاقات تجارية مع تمجيد الهيمنة الامبراطورية وتبادل السلع التي اتخذت هنا شكل الجزية والهدايا الملكية .

ولنتذكر أيضا في الوقت نفسه ان الامبراطور يوتنج - لو أرسل بعثات بحرية مميزة نحو البلاد المجاورة لجانج . وكان مبعوثه فوق العادة في هذا المشروع خصوصا آخر يدعى : هو هوسين . وبعض هذه البعثات زارت بنجلادش سنة ١٤١٢ ، وتقدمت الى دلهي في عهد حكم محمود شاه من الأسرة الحاكمة طغلق . وفي سنة ١٤٢٠ عهد الامبراطور من جديد الى رجله الوفي هو هسين بعثة خاصة لدى السلطان ابراهيم في جنوب نكر. يحته على انها غزو بنجلا وهي اليوم بنجلادش .

وأدت كل هذه الرحلات الى احداث أثر واضح في ألفه الملاحين الصينيين للطرق البحرية في المحيط الهندي بعد شينج هو وهو هسين . وقد خلف لنا أعضاء هذه الحملات ، مثل ما هوان وفاي هسين وكونج شين واحدا واحدا ، وصفا دقيقا للبلاد التي زاروها . وتملك أيضا خريطة بحرية لذلك العصر توضح الطريق من ميناء ليو - شيا بالقرب من نانكين حتى هرمز على الخليج الفارسي مع ذكر الهند وسرى لانكا وأرخييل

جزر المالديف والجزيرة العربية وساحل الصومال • وتمتد هذه الخريطة بطول أربعين صفحة في الحوليات العسكرية (وو - باى شيه) • ولنذكر أيضا سجلات الترسانات البحرية فى لونج - شيانج بالقرب من تانكين فى عصر مينج (لونج - شيانج شوان - شيه) . حيث نجد كل التفاصيل الخاصة ببناء سفينة الأبرالية التى استخدمها شينج هو خلال رحلاته هذه (واسمها باو - شوان : السفينة التى تحمل كثر الحرب - انظر الصور) •

هذه الرحلات السبع فى السنوات الأولى من القرن الخامس عشر الميلادى تظهر ذروة المشروعات البحرية الصينية فى المحيط الهندى قبل وصول البرتغاليين •

دراسة عن تشتت الشعوب العربية في المحيط الهندي

١٩٦٧

١ - مقدمة

لم نلاحظ قدرا من الاهتمام بالدراسات الخاصة بتشتت عرب جنوب شبه الجزيرة العربية نحو القرن الأفريقي والشاطئ الغربي للبحر الأحمر ، وساحل افريقية الشرقية والهند وجزر المحيط الهندي حتى سواحل جنوب شرق آسيا ، الا منذ وقت قصير ، وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الدراسات توضح من جديد عددا من المسائل مثل (١) مراحل تقدم الاسلام (٢) أصول بعض الأسر المحلية (٣) الطرق الكبرى للملاحة وطبيعة المبادلات (٤) فنون الملاحة والانشاءات البحرية ، وتكتفي بهذه الأمثلة .

ولقد ظهر هذا الاهتمام عند الباحثين والجمعيات العلمية والهيئات الدولية . مثل هيئة اليونسكو ، في أغلب الحالات في الاطار العام للدراسات التي خصصت للمحيط الهندي أثناء المؤتمرات العامة التي عقدت في بيروت عام ١٩٦١ ، وكوشن عام ١٩٧١ ، ورينيون عام ١٩٧٢ ، وجزيرة موريس عام ١٩٧٤ ، وسريلانكا عام ١٩٧٨ ، وبرت باستراليا في أغسطس ١٩٧٩ ، وفي نيودلهي نهاية عام ١٩٧٩ .

الكاتب : يوسف ا. طالب

ولد عام ١٩٤٦ في القسم الغربي من جاوة • يعمل في الوقت الحاضر أستاذ في قسم الدراسات اللاوية بجامعة سنغافورة • حصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة جرينوبل ومن مدرسة الدراسات العليا التطبيقية • وحصل على الدكتوراه من جامعة باريس • وهو عضو بمكتب التاريخ الافريقي ولجنة ثقافات جنوب شرقي آسيا • وله مؤلفات عديدة يتركز معظمها حول « الهجرات العربية »

المترجم : الدكتور شحاته آدم محمد

رئيس هيئة الآثار المصرية سابقا ، من علماء الآثار المصرية البارزين • له مؤلفات وبعوث في الآثار المصرية وفي كتابة النصّة والمرحبة التاريخية قام بدور فعال في انقاذ آثار النوبة ورأس اللجنة الدولية للحفاظ على التراث العالمي •

ولا يتسنى لنا أن نقول الآن ، مثلما كان الحال زمنا طويلا في اجتماعات من هذا القبيل ، ان الحافز الأساسي من وراء تكريس هذه الأيام لمثل هذه الدراسات انما يربط بالمصالح السائدة للقوى الاستعمارية ، التي تمارس السيطرة السياسية او الادارية على هذه المنطقة من العالم •

وعلى كل حال يجب الاعتراف بأنه فيما عدا بعض الاستثناءات البينة فان معظم الدراسات التي كرسنا لهذا التشتت الذي حدث لسكان جنوب شبه الجزيرة العربية ينتابها القصور بسبب عدم عمق النتائج السريعة التي تستند الى وثائق هشة ، كما تسودها الأخطاء المادية ، وتعاني بصفة خاصة من جهل عام بالثقافة والحضارة العربية في هذا الجزء من شبه الجزيرة ، فضلا عن أن البحث يسير بخطى وثيدة ، لأن كل باحث يعمل في زاويته ، أو يتفلق على مادته ، ويوجه اهتمامه الى منطقة جغرافية محدودة •

أضف الى هذا أن قليلا من الباحثين يظل وفيا لاسطورة « شعوب مستسلمة ، وقارات خامدة ، نعتبر دائما وحتى هذه الآونة كموضوعات تنتمي لتاريخ يلعب دوره الرئيسي ممثلون من الخارج » ، وبعد التشتت العربي في جميع أرجاء المحيط الهندي في

الدراسات الحديثة أيضا ظاهرة ذات مغزى فريد ، ولا يعد تبادلا مشتركا ، وإزاء هذه الأوضاع لا يدهشنا كثيرا أن لا نرى حتى الآن ظهور أية دراسة وافية تغطي جميع جوانب هذه المشكلة .

ولقد طُبقت مناهج شتى في دراسة هذا التشتت ، واستخدمت هذه المناهج علوما متعددة أيضا ، كعلم المسكوكات ، والمنقوشات ، والعمارة ، وعلم السلالات البشرية ، وعلم الآثار ، وتاريخ السخ الثقافات ، وعلم البحار ، واللغات ، بل « علم البروسوبوجرافيا التي ينرمس المهن ومصائر الأفراد » .

ولا يدخل في مجال بحثنا هذا أن نقدم هنا بيانا نقديا شاملا بكافة البحوث والمصادر الخاصة بهجرات شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية الى الأرجاء المختلفة للمحيط الهندي ، أو أن نعطي حصرا مفصلا بمستعمرات جنوب شبه الجزيرة العربية في هذه المنطقة من العالم ، وإنما نتجه الى أن نستعرض سريعا المصادر الأولى والثانية ، التي توجد في الأدب العربي والمؤلفات الغربية عن هذا الموضوع ، والتي تسمح بالقاء الضوء على بعض الخطوات البارزة في حركة هجرة هذه الشعوب عبر الزمان والمكان . وسوف نركز بوجه خاص على الدور المتفوق للمجتمع الحضرمي في هذه الملحمة .

٢ - الطرق الكبرى للهجرة من جنوب شبه الجزيرة العربية

نستطيع ان نميز بدرجة كبيرة ثلاث مراحل لهذه الهجرة التي حدثت من جنوب شبه الجزيرة العربية قبل منتصف القرن التاسع عشر ، المرحلة الأولى هي الهجرة التي حدثت قبل ظهور الاسلام ، والثانية تلك التي تتفق مع أوائل التاريخ الهجري ، أي من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر ، والثالثة من القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر ، وتتفق هذه بالنسبة للاسلام مع نهاية العصور الوسطى .

١ - الهجرة فيما قبل ظهور الاسلام

اجتهد فريق من الباحثين من أمثال كونتي دوسيني ، وأولندورف ، وأربل اومان ، و أ . ج . لويدن ، فيما كتبوه في أثيوبيا في أن يبينوا أن القرن الافريقي ، بسبب قربه ، قد أثار دائما اطماع الغزاة والقادمين من الطرف الجنوبي العربي لشبه الجزيرة العربية ، ومن هنا نشأت علاقات دائمة ووثيقة من النواحي الاثنوجرافية والثقافية والاقتصادية والسياسية ، بين الممالك العربية في جنوب شبه الجزيرة العربية وشاطئ افريقية عبر خليج عدن ، منذ الألف الأول قبل الميلاد .

وقد قامت هذه الشعوب العربية من أجل تأمين تجارتها ومد خطوط مواصلاتها البحرية ، بإنشاء قواعد لها على طول الساحل الافريقي ، وبعيدا في الجنوب حتى جزيرة زنجبار ، ودار السلام ، ورأس دلبادو . ويحاول هؤلاء الباحثون أحيانا اثبات وجود علاقات ثغافية وتجارية بين الممالك العربية والبلاد الأكثر في هذا بعدا ، أي تلك التي

تقع في جنوب شرق آسيا ، وقد كانت هذه البحوث موضع دراسة نقدية من جانب ج . بيتس .

اننا مدينون بمعارفنا عن هذه المرحلة النقدية للتوسع البحري لجنوب شبه الجزيرة العربية ، بصفة رئيسية ، للكتاب الاغريق والرومان ، الذين اعتمدوا في كتاباتهم على ما شاهدوه من آثار ومنقوشات ، وما وقع في أيديهم من وثائق لغوية ، ويرجع اعتمادنا على هؤلاء الكتاب بدرجة كبيرة الى حقيقة كوننا لانملك أى أثر مكتوب عن النشاط البحري والتجاري لهذه الشعوب العربية ايان هذه الفترة ، ولاتمدنا المصادر الانغريقية الرومانية الا برؤية جزئية للغاية ، لا كان يجري آنئذ في هذه البقاع ، وكثيرا ما وضعت هذه الوثائق من حيث الأهمية موضع تساؤل .

كيف تؤرخ مثلا الرحلة البحرية الى بحر ادرتيا ، أحد المنابع الأكثر استقلالاً ؟ ان الباحثين المتخصصين يناقشون هذا الموضوع منذ أكثر من قرن ، دون أن يصلوا الى اتفاق فيما بينهم ، ولقد حرص ماكسيم رودنسون على أن يوضح هذا الخلاف .

ان هذا الحذر يفرض نفسه بالنسبة للكتاب اللاتين ، من أمثال بليتي الأصغر ، أو أسترابو ، وذلك اذا ما أخذنا ببعض الدراسات النقدية الحديثة ، ويذكر بليتي أن الملاحين الرومان كانوا يذهبون من أجل الحصول على احتياجاتهم من الفلفل حتى ساحل ملاباش ومارينى ببحر العرب ، ولكن أشو وضع الأمور في موضعها . بأن أظهر بطريقة قنعة أن كل الشواهد الأدبية والفنية والخرائطية تتفق على القول بأنهم كانوا عاجزين عن ذلك .

٢ - هجرة شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية في بداية التاريخ الهجري والفتح الاسلامي .

كانت طليعة الجيوش الاسلامية في غزوها للشرق الاوسط وشمال أفريقيا وجنوب اوربا ، ايان القرنين الاول والثاني من الهجرة ، تتألف بدرجة كبيرة من محاربين مجندين من جنوب شبه الجزيرة العربية ، من بين القبائل اليمنية والحضرية ، وقد نجم عن هذا تأسيس مستعمرات حربية في مواقع استراتيجية : القسطنطينية في مصر ، وودان جنوب اقليم طرابلس ، والكوفة في العراق .

ولجبت هذه الجماعات المدعمة بانتماثلها للقبيل مع جنوب شبه الجزيرة العربية دورا هاما في جميع المجالات الاجتماعية الاقتصادية ، والسياسية والادارية ، وساهمت بطريقة متمتخقة التقدير في تقوية السيادة الاسلامية على جميع أرجاء البحر الأبيض المتوسط .

وبعد أن تحول هؤلاء من بدو رحل الى سكان مقيمين اعطوا دفعة حاسمة لتعريب البلاد التي غزوها ، تظهر في عديد من المراكز الحضارية في جميع أنحاء الامبراطورية الاسلامية .

ويقدم تاديور ليفيكي وهيئسم جانيت و ج فاديت ، ومؤرخون حضارمة مثل صلاح الزكري وصالح الحمدي ، اولئك الذين يعتمدون بوجه خاص على المصادر الاسلامية القديمة من خارج اليمن ، ملاحظات مثيرة للاهتمام عن العلاقات المميزة لهذه الهجرة التي قامت بها شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية ، ونستطيع أن نوجز هذه الملاحظات فيما يلي :

- أ - أن الهجرات اليمنية والحضرية لم تتجه كلية نحو المحيط الهندي .
 - ب - أن التشتت كان بصفة رئيسية تشتتاً حريياً ، وأنه استخدم الطرق البرية .
 - ج - أدى هذا الخروج الى فقر في حضرموت ، ونقص في سكانها .
 - د - أن جنوب شبه الجزيرة العربية لم يكن له في حياة « النبي » دور خارجي .
- وقدر لجنوب شبه الجزيرة العربية أن يلعب خلال القرنين الأولين التاليين دوراً رئيسياً في تأسيس الحكم الاسلامي ونشر الحضارة العربية ، ويجب أن تأخذ حذرنا من بعض الميل الموجود لدى المؤرخين اليمنيين الذين ينسبون كل الفضل في هذه الحركة للقبائل اليمنية وحدها .

٣ - نهاية العصور الوسطى وفجر العصر الحديث :

يُرد في المصادر الحضرية ذكر كثير من الهجرات ذات الصلة التجارية والدينية أو الحربية ، التي حدثت منذ بداية القرن الثامن الى أواخر القرن التاسع الهجري (القرنان الرابع عشر والخامس عشر الميلادي) ، وقد كان كثيرون من الذين تركوا حضرموت يذهبون لتقوية القواعد الساحلية ، أو القلاع الأرضية في الداخل ، التي كانت تكون عدداً من الامارات الاسلامية ، مثل دواود ، وبالي ، والشرخه وهوية ، وأدال وعربابني ، ودارة ، دون أن تتوقف عن القتال مع قوات المسيحية .

لقد مر المهاجرون ببيئة زئيلة . ومن هناك اتخذوا طريق هرد التي صارت عندئذ مركزاً هاماً للتشتت عند عدد من المهاجرين الذين كانوا يفدون لتأسيس منشآت اسلامية في الداخل قبل ذلك بكثير ، ووفقاً لما ذكره ب . ج . مارتن ، الذي يعتمد على الوثائق العربية المتاحة ، وما ورد في أعمال الكتاب المعاصرين المتخصصين في الدراسات الاسلامية ، فإن ثمة أسباباً عدة مثل وقوع سلسلة من الحروب السيئة مع المسيحيين في أثيوبيا ومع الجالا ، وعدم اعتدال المناخ ، والحالة السياسية في حضرموت حيث الوجود العدائي لأسطول البرتغال الذي كان يجوب المنطقة من أرتريا حتى جنوب شبه الجزيرة العربية ، دفعت الكثير من هؤلاء المهاجرين الى أن يرفضوا العودة الى وطنهم ، وبدلاً من ذلك أخذوا يشقون طريقهم أكثر في اتجاه الجنوب ، كي يستقروا في أماكن متعددة من ساحل افريقية الوسطى .

غير أن ذلك مجرد رأي لا تؤكده الوثائق الحضرية ، التي لم تنتشر ، والتي تحت يدى (تاريخ باستنجله ٢) ، ولقد حافظت حضرموت طوال هذه الفترة ، وقبلها ، على

علاقات وثيقة في مجالات كثيرة ، مجالات اقتصادية واجتماعية وثقافية ، مع الهند خاصة جرجارت ، والموانئ الواقعة على طول ساحل ملبار ، وقد قاتل مرتزقة من ماهري ضد البرتغال أيضا في ذبيلة أو سوقطرة ، وكذلك في المدن الواقعة على ساحل نيادير ، وفي جزر كوموريس ، وحتى ممباسا في كينيا ، وعندما غزا بدر الدين طويرق السلطان الكثيري وطنهم في جنوب شبه الجزيرة العربية انضموا الى القوات اللوزينائية • ان صورة هذه القوات في تلك الفترة معقدة للغاية ، وتتفق مع الاستنتاجات المبسطة التي يريد مارتن أن يقدمها لنا ، وليس لدينا كي يتضح لنا هذا الموضوع سوى رويات مجزأة ، يناقش بعضها بعضا أحيانا •

لقد كانت الامكانيات التي تقدمها الوثائق الحضرية المنشورة حتى الآن موضع جدل كبير لدى بعض المؤرخين (أنظر مثسلا تاريخ الدولة الكثيرة بقلم محمد هاشم المنشور في القاهرة عام ١٩٤٨) •

أنا في حاجة الى كثير من الوقت والجهد لخصر جزء من هذا التسجيل التاريخي ووضع الدلائل النقدي ، ومن الرواد في هذا الموضوع ر • ب • سيرجيان ، وهو مستشرق كبير ، ومن المتخصصين في ثقافة وحضارة جنوب شبه الجزيرة العربية •

لقد أشار بول هويتلي في دراسة خصصت للتجارة البحرية في عهد أسرة سونج الى الدور الهام الذي لعبه التجار الحضارة في التجارة المربحة المعاج والمواد الثمينة الأخرى مع الصين في عهد الامبراطورية ، وذلك عن طريق موانئ بحار الجنوب •

غير أن التجار الحضارة لم يستقروا بكثرة في جزر الملايو وتايواند الجنوبية وشامبا وجنوب الفلبين ، لا حوالي نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع الهجري •

ولن نتحدث هنا عن الهجرات الحضرية خلال الفترة الاستعمارية ، فقد حسان الوقت لبحث أسباب هذا التشتت الذي حدث في جنوب شبه الجزيرة العربية •

٣ - عوامل حاسمة في الهجرات التي حدثت في جنوب شبه الجزيرة العربية

ثمة عوامل عدة استند اليها لتعليل أسباب هجرات شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية ، مثل الأحوال انجوية غير الملائمة ، والمجاعات ، والطاعون ، ووقوع سلسلة لا تنقطع من الحروب الأهلية ، والغزوات الخارجية ، والميل الى المشروعات التجارية وحسب التسفار • كثير من الافتراضات ، ولكن ليس ثمة حقيقة واحدة ، وان وجدت فهي في أغلب الأحوال يعوزها الدعم ، ويزداد استقربا اذا ما تذكرنا ثراء الوثائق المنشورة وغير المنشورة الموجودة باللغة العربية واللغات الأوروبية عن هذه الموضوعات •

ان تأثير فترات الجفاف والأمطار والغيث الذي يسبب الفيضانات ووباء الطاعون والحروب سي كافة أرجاء جنوب شبه الجزيرة العربية (خاصة منذ القرن الرابع عشر الميلادي) قد ذكرها في عناية جميع المؤرخين العرب وفي بعض الأحيان يكون استخدام

هذه المطويات لشرح الهجرة عجزا بما في هذه الطباعة من معنى ، وقد ورد ذكر الفيضانات . ولكن ، كما لاحظ سيجانت ، « من المستغرب أن نرى أنه بعد هذا الفيض الممزم لا نجد أى أثر سوى أن الأرض المنزوعة قد أهملت ، وأن هذه المناطق كما يبدو قد استغلت ، كما كانت تستغل من قبل . »

٤ - الأوجه الملاحية للهجرات الوالدة في جنوب شبه الجزيرة العربية

لقد أثرت معرفتنا بفن الملاحة عند العرب بفضل الجهود الأولى التي قام بها ج . فراند في هذا المجال ، ومساهمة مجموعة من الباحثين البارزين ، نكتفى بأن نذكر من بينهم : ج . ف . حوراني ، وب . ا . شويموسكى ، و . ج . د . د . تبيتس . و أ . حوزي ، و ه . جروسيه جرانج ، وعلى كل فائنا لا نجد في هذه الأعمال وغيرها من هذا النوع سوى بعض الاشارات عن « هيكل التجارة البحرية ، وأنشطة مجتمعات شبه الجزيرة العربية على طول ساحل المحيط الهندي » . نحن في حاجة إلى أن تكون تحت يدينا دراسة مفصلة عن هذه المجتمعات ، لكي توضح الطريقة التي آمن بها جنوب شبه الجزيرة العربية ، خلال عدة قرون . شبكة واسعة معقدة من الوكالات على الساحل وفي الجزر ، وطرقا تجارية ، ومرافئ تربط هذه البلاد النائية بالبحر ، وتيسر في الوقت نفسه تبادل الأشخاص والآراء .

إن ر . ب . سيجانت ، الذي يشغل في جامعة كمبردج كرسي اللغة والحضارة العربية ، الذي أسسه توماس آدمز ملاً جزئيا هذه الفجوة ببحث هام أمام اجتماع اللجنة الدولية للتاريخ البحري عنوانه « القانون البحري العرفي للسواحل العربية (بيروت سبتمبر ١٩٦٦) » . ومن بين مجموعة من الوثائق جمعها عن المجتمعات البحرية لشبه الجزيرة العربية لحص وثيقة قيمة ومختارة عن « القانون العرفي المنظور للفاية والمعد لدرجة كبيرة الذي ينظم العلاقات بين البحارة والصيادين » ، وكذلك بالنسبة لأوجه أخرى مثل « فن الملاحة والتطبيقات المحلية لطريقة ارشاد السفن عند دخولها أو خروجها من الموانئ الذين يجهزون السفن ، والوسطاء والنظام والتول والتعويض عن تحطم السفن ، وعمليات الاتقاذ وحقوق الصيد وغير ذلك . وتشكل الملاحظات التي جمعها الكاتب حتى الآن انجرا قيا ، لفهم المطويات التي تقومها النصوص الكلاسيكية القديمة ، وحتى اذا كانت تستند الى الاستخدامات المعاصرة فانها تبتمد قليلا عما تستنتجه من الدراسة المقارنة لهذه النصوص القديمة . »

يبقى وجه هام علينا أن نستكشفه في هذا المجال البحري . وجه ظل يهمله الباحثون وقتا طويلا . اننى أود أن أتحدث هنا عن معتقدات بحارة جنوب شبه الجزيرة العربية في الماضي وفي الحاضر أيضا ، اننا كثيرا ما نجد تلميحات متفرقة عن هذا الموضوع في الوثائق المنشورة وغير المنشورة ، ذات المصدر العربي (روايات من جنوب شبه الجزيرة العربية ، وأساطير لأبطال وأولياء وقتاوى ، وغير ذلك) ، كما نجدنا أيضا في دراسات الباحثين الذين درسوا الكثير من هذه الوثائق في هذه

للمناطق البحرية ، بيد أن كل هذا لا يكون دراسة متكاملة ، مع أن المادة غنية انه بسبب المخاطر التي تنطوي عليها وظيفة البحار كهجمات القراصنة والقتال مع البرتغال ، والصراع ضد العناصر المعادية ، ومكائد البحر الكثيرة ، والأمراض ، يلجأ هؤلاء الملاحون العرب ، مثلما يفعل جميع ملاحي البحار في العالم ، الى شتى للمارسات للتخلص من مساوئ هذه الوظيفة مثل الالتجاء الى الأولياء لحمايتهم . والى الأسجبة والنذور . ان انغولكلور البحري في هذا المجال لا ينفذ ، وينتظر ايضه من يؤرخه .

• - قالير جنوب شبه الجزيرة العربية على البلاد الواقعة على شواطئ المحيط الهندي

على الرغم من فقر حضرموت ، وضعف كثافة سكانها ، فان هذا البلد بفضل هجرة اهله نجح في أن يلعب دورا بارزا من النواحي السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية في البلاد الواقعة على شواطئ المحيط الهندي ، وذلك قبل مجيء الاستعمار الأوربي .

ولا يتفق الكتاب جميعا بشأن أسباب هذا الوضع المميز . فيرجع مارتني وترمنجهام فيما يختص بإفريقية الشرقية ، وفوربس فيما يتعلق بجزر المحيط الهندي الأوسط ، ورافلس وفاندركرويف فيما يختص بجزر الهند الشرقية الهولندية ، هذا التأثير الى دخول الاسلام الى هذه النبقاع .

وقد استطاع الحضارة أن يثبتوا دعائم الاسلام على المذهب الشافعي في هذه المناطق ، وذلك بفضل روابط وثقتها أواصر الحضارة مع الأسر المحلية ، وبفضل ثرائهم وسلطانهم الذي لا ينازع في جميع المسائل المتعلقة بالدين الاسلامي ، فقد كانت لهم الهيمنة على مراكز التربية الاسلامية ، والطرق الصوفية ، والشعائر الخاصة بالأولياء ، وتفسير الشريعة .

وعلى العكس من ذلك وجه بعض الكتاب ، من أمثال فاندنبرج وفنت الهولنديين ، ان التعليل الديني غير كاف . وذكر هؤلاء أن الأهالي في عدد من البلاد الملحقة بجزر الهند الهونندية حيث كان تأثيرهم عميقا للنساية ، ظلوا على وثنييتهم ، أو لم يتأثروا بالدعوة الاسلامية ، وقد يرجع نجاح المستكشفين من جنوب شبه الجزيرة العربية وسط المجتمعات التي لا تشاركهم دينهم الى عوامل أخرى ، كمقدرتهم الدبلوماسية ، وقضائهم الجماعي .

واذا أكدنا كذلك دور الحضارة بصفتهم معنل الحضارة في محيط جنوب شرق آسيا فان بعض الكتاب يبدون متحمسين الى جانب العرب أكثر منهم الى جانب أهل الغرب ، وذلك على أساس الاعتبارات التالية ، وبوجه خاص بالنسبة للعلاقات بين جنوب شبه الجزيرة العربية وإريقية الاستوائية .

١ - يسو أن ب . ج . مارتني ، ز ر . ب . سبرجانت وقرمنجهام ، ولنفون ماويس وشتيك ، و . ج . س . ب فريمان جرتفيل ، وجان كنابرت ، وكرميان ،

وكثيرين غيرهم ، يأخذون بما ذكره فيران من أن ما هو طيب وخير جاء من آسيا إلى
أفريقية لا العكس ، في إفريقيا لاجوبه

ويعني آخر كما يذكر باختصار ف . ف . ماتيف ومزرخون آخرون من إفريقيا ،
أن الفكرة العامة هي أن الحضارة السواحلية التي نبتت على شواطئ إفريقيا الشرقية
قد أدخلها المهاجرون الذين جاؤوا من الشرق الأوسط ، أي العرب والفرس ، الذين
كانوا المشيدين للمدن ، والحائمين لدين الإسلام ، ولثقافة عربية فارسية أعلى من ثقافته
الإفريقية المحلية ، وعلى الجملة فإن الأفارقة أخذوا أكثر مما أعطوا ، ولعبوا دورا سلبيا
في هذه الناحية .

إن هذا الرأي ليس جديدا ، إذ يوجد في عدد من الروايات المختلفة ، وهو رأي
لا يزال مقبولا على نطاق واسع حتى يومنا هذا .

٢ - وعلى كل حال ، ونرى ضوء البحوث الحديثة عن المجنمات البدائية لإفريقية
وماليزيا ، فإن هذه الرؤية : الخاصة بالانتشار ذي المغزى الفريد للثقافة العربية
أو الفارسية موضع خلاف معتد .

فقليل جدا من مهاجري جنوب شبه الجزيرة العربية والفرس قد رحلوا بعائلاتهم ،
كما أن الجماعات التي هاجرت لم تكن كثيرة العدد ، فضلا عن أن اندماجها ، كما يبين
في عقود زواجهم من المواطنين ، كان اندماجا سريعا .

إن بعض الأسر التي نشأت في جزر كوموريس على طول الساحل الشرقي
لإفريقية ، أو في جزر ماليزيا ، على عكس الفكرة السائدة عامة ، ليست من أصل
عربي أو فارسي ، بل هي بصفة رئيسية أسر إفريقية أو ماليزية ، كما أن الحضارة لم
يكونوا هم الذين أرسوا قواعد الحكم في هذه المناطق ، وإنما اغتصبوها فحسب .
وفيما بعد وعلى أساس إعطاء شرعية لسلطانهم ، تركوا أساطير مبهمه تنتشر ، أساطير
جعلت الشك يحوم حول أصول هذه الإمارات المحلية .

إن الموضوع الذي لم يدرس قط دراسة جدية ، لأنه لم يبد مستحقا للانتباه ،
هو تأثير الحضارات المتاخمة للمحيط الهندي على جنوب شبه الجزيرة العربية ، وذلك
في جميع أوجه وجودها المادي والروحي .

٦ - المواقفة الانتقادية

لهجرات شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية أو الحضارة

يبدو أن وجود أدب حضري باللغة العربية عن التأثيرات السلبية لموجات الهجرة
المتعاقبة قد أفلت ، ربما كلية فيما أعلم ، من اهتمام الباحثين الذين درسوا تشتت
شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية ، وما حدث من تطور في حضرموت عقب هذا
الخروج المتكرر ، وربما تستثنى من هؤلاء ب . ب . سرجانت .

وثمة بحثان مفصلان : يحمل أولهما عنوان « الحياة السعيدة بحضرموت ،
(سنغافورة ١٩٥١) ، والثاني « خواطر مباحة وراء نصيحة ، بمجلة « الرابطة
الملوية » ، ٧ ، ٢ : بتاريخ ١٣٤٨ هـ (١٩٧٠ م) ص ٢٥٢ - ٢٧٥ ، وكذلك مقال

للمصنف كرامة بلورام ظهر في ستغافورة بعنوان « الزراعة حضرموت » ، « الهدي » (١٨/١٢/١٩٣٣ ص ٩ و ١١) ، تغطي الفرصة النادرة للفاية لتكوين فكرة عن الرأي الواضح لبعض كتاب جنوب شبه الجزيرة العربية عن التأثيرات السينة لتيار هجرة عدد من اخوتهم في الدين الى البلاد الواقعة في المحيط الهندي من أجل التنمية الاجتماعية الاقتصادية ، والثقافية ، وتوجيه النشاطات السياسية في داخل جنوب شبه الجزيرة العربية .

فأولا يحزن هؤلاء الكتاب الموضوع المفرط لوطنهم في مواجهة المكاسب الناجمة عن هذه الممتلكات البعيدة ، التي تظهر في صورة تاجير الأراضي الزراعية أو المساكن في ستغافورة والمستعمرات الهولندية القديمة في اندونيسيا أو حيدر آباد أو ديكان حيث يؤدي الاتجار في المقار والأثاث إلى خلق طبقة متزايدة من « أصحاب الدخول » . وبدلاً من أن تأتي بالرخاء إلى الأرض الفقيرة في حضرموت فإن هذا التدفق للشراء الذي لم يسبق له مثيل قد أدى ، في اتباعه سبيل اللامبالاة ، إلى طفيلية ، تفشت في كل طبقات المجتمع ، فأهملت الأنشطة الأساسية للزراعة ، كما تكاثرت الصرف ببذخ على بناء القصور ، وتعدد الزوجات ، وغير ذلك من الأمور . وعندما تضرب معين هذا المورد أثناء الحرب العالمية الثانية وبمدها نجمت عن هذا على الفور مجاعات أهلكت الجزء الأكبر من السكان ، فتردى هؤلاء إلى حالة من البؤس الشديد تسبب بدوره في موجة جديدة من الهجرة في اتجاه الإمارات التي أثرت من التبرول .

ومن ناحية أخرى كانت الهجرة هجرة انتقائية ، ذلك أن الذين كانوا يهاجرون كانوا هم أكثر الأبناء موهبة ، وقد أدى هذا بالنسبة لحضرموت إلى تخلف بطيء ولكنه مؤكد ، على أساس أن حضرموت مركز ثقافة وحضارة ، وقد أخذت جاذبية الكسب تحول الشباب بعيداً عن العرصات ذات الأمد الطويل ، وفي بلد يجد عظمتة في أعمال الفكر أضحت المادية هي التي تسيطر عليه في الوقت الحاضر .

أضف إلى ذلك أخيراً الخوف من تدخل واحتلال قوات القوى الاستعمارية لارض مقدسة .

إن هؤلاء الكتاب الثلاثة إنما يعطون إلى حد ما في الصحراء ، عندما يرون دعوة مواطنيهم للعودة إلى أرض أجدادهم ، التي كانوا يعتبرونها جنة الأرض ، وفلسفتهم هي تلك السياسة العتيقة القائمة على الاكتفاء الذاتي ، وقوميتهم تذكرنا بقومية موريس باريز .

وليس في ثبتي أن أنتهي إلى رأي في موضوع تدور حوله الخلافات ، وإنما أكتفي ببساطة بأن أقدم إلى المجتمع الدولي للباحثين عرضاً متواضعاً ، أهدف من ورائه إلى أن أشجع وأعاون مالياً البحث حول تشتت شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية . وذلك بالنسبة لصلته بشيرة من التشتتات في هذا الجزء من العالم ، وإن يأخذ البحث في هذا المجال كافة المصادر في اعتباره ، مهما كان أصلها وطبيعتها ، فيقبلها ، ويمالجها ، بالدقة العلمية نفسها ، دون أن يختص بالأولوية في ثقة عمياء البعض دون البعض الآخر .

وحدة الثقافات وتباينها كيفية التطور الهندسي المعماري في آسيا الموسمية

١٩٨٥

من المشاكل الرئيسية (التي تكون أحيانا مشاكل خاطئة أو شبه مشاكل) التي يعاينها علماء الآثار والمؤرخون في دراستهم للثقافات القديمة ضرورة تعيين وتحديد منابع التصورات ومناخ الفن والصناعة والمؤسسات والأشكال والرسوم والنماذج الخ . هذه المناخ . التي تشكل ، في لحظة معينة ، عناصر الثقافة نفسها أو عناصر النتاج الثقافي موضوع اهتمامهم . وإذا أردنا تحديد المسألة في إطارها الصحيح فإن المشكلة هي ضرورة تحليل تطور التكوين الثقافي الذاتي لموضوع بحثهم . إن هذه الاعتبارات لها أهميتها الخاصة بالنسبة لعلماء الآثار المهتمين أساسا بمجاميع الآثار المادية التي تكون أحيانا غير كاملة . هذه الآثار تكون متبقية من ثقافات وحضارات الماضي ، وتكون مهمة هؤلاء العلماء الرئيسية هي أن يسموا ويصفوا بنسب الهياكل والتطورات التي تكون أساس هذه المجتمعات . إن دراسة التثقيف - التغير الثقافي ، الانتشار الثقافي ، انتشار الزرع ، الاحتكاك الثقافي ، الخ - قد كانت من موضوعات الانشغال النظرية والتجريبية بالنسبة لخبراء علم الإنسان وعلم الاجتماع منذ عدة عقود . وكانت موضوع مناقشات استمرت طويلا ولكنها أصبحت مهجورة اليوم تقريبا . ورغم أن العلوم الاجتماعية التي تهتم خاصة بدراسة المجتمعات الحية لها مصطلحاتها

١. الكاتب : سمينيك باند راناياك

ولد عام ١٩٣٨ ودرس في جامعة سرى لانكا ثم جامعة بريستول
و، كسفورد وامستردام وحصل على ليسانس الآداب ودكتوراه
الفلسفة . له بحث عن التاريخ القديم للبوذية وأثارها
وأثار سينهال وغيرها . يعمل أستاذا مساعدا للآثار في
جامعة كيلانيا في سرى لانكا .

المترجمة : الدكتور هبة مشهور

مدرسة مساعدة بالقسم الفرنسى بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الموجودة في حديث علم الآثار والتاريخ فإن اهتماماتها لاتنطبق من الناحية العملية على
هذين المنهجين . فان « نظرية التأثير » ولازمتها (افتراض النزوح) قد سادت ولا تزال
تسود الدراسات التاريخية . فليس هناك إذن أى مبالغة في القول بأن أهم مظاهر
دراسة أى مجتمع أو أى ثقافة ماضية هو الاهتمام بالثقافة (أو الثقافات) « ألام »
المؤثرة ، او ناحية أخرى البحث عن تحديد « أصولها النزوحية » - ورغم أن هذا يكون
صحيحا في الدراسات الخاصة بالعالم الثالث فان هذه الحقيقة ، كما سنرى ، ليست
مقصورة على حالة مرحلة ما قبل التاريخ اذورية . ان المصادر العلمية المباشرة ،
مثل هذه الدراسات من السهل تحديدها ، فهي توجد أساسا في الواقع في الحركة
الانتشارية في القرن التاسع عشر ، كما توجد ، مثلما سنرى الآن ، في الأيديولوجية
الاستعمارية .

ان هذه المقالة تسعى لعرض مجموعة مقترحات مخالفة للأفكار السائدة حتى
الآن في مجال الدراسات موضوع الاهتمام هنا . وسوف تتخذ حالة المعمار التاريخي
في اقليم من العالم ، و بالتحديد « أمتية الرياح الموسمية » ، كمثال لتوضيح هذه

الافتراضات ولاعطائها تطبيقاً عملياً . سوف ندرس في هذا الاطار الحالة الخاصة لترميم لامناض الاثرية للأبنية البوذية في سرى لانكا ، وهي إحدى مجالات تخصص الكاتبة .

ان أول مجموعة من المقترحات لها علاقة بما يمكن أن نسميه « وحدة وتباين الثقافات في آسية الرياح الموسمية » . ويقصد « بآسية الرياح الموسمية » كل المنطقة الممتدة من الهند ومن باكستان من كشمير ومن تيبال في الغرب حتى الصين وكوريا واليابان في الشرق وهي تشمل كل بلدان الجنوب والجنوب الشرقي وشرق آسيا . وهذا لا يعنى بالطبع أن آسية الرياح الموسمية تعتبر منطقة مستقلة تماما ، ان هذه المناطق الانتقالية موجودة ومرتبطة ارتباطا وثيقا (ان لم يكن أكثر من ذلك) بالمناطق الاندوس ومزارع الهضبة الايرانية وما بعدها . غير أن مفهوم « آسية الموسمية » يعتبر كتقسيم جيو - تاريخي ، أكثر من كونه اطارا مرجعيا مريحا . فحين نتكلم عن « وحدة » هذه المنطقة فاننا نشير الى تجانس كيان واحد يمتلك برغم ضخامته طابعا جغرافيا وتاريخيا مميزا . ان نوعية آسية الرياح الموسمية تكمن في تنسيق عدد معين من العواصم وخاصة العوامل الثلاثة :

أ - كما يشير اسمها فان آسية الرياح الموسمية اقليم جغرافي خاص ، حيث تتحدد أو تتأثر مختلف المناخات بالرياح الموسمية . ومساحة هذه المنطقة واضحة بجلاء ومعترف بها عالميا من جانب الجغرافيين والمختصين في علم المناخ .

ب - ان هذه هي المنطقة الآسيوية التي تميز اقتصادها أساسا خلال الفين أو ثلاثة آلاف من السنين بكونه اقتصادا زراعيا وذلك عكس الاقتصادات التجارية المتقدمة في آسيا الغربية والنظام الرعوي البدوي في آسيا الوسطى .

ج - ان آسية الرياح الموسمية قد أخصت خلال هذه الآلاف الثلاثة من السنين أو يزيد - كما هو حالها اليوم أكثر من نصف سكان العالم ، فهي أكثر المناطق إنتاجا وأغناها في العالم بصفة مطلقة حتى القرن الثامن عشر تقريبا . كما أنها عرفت على مر القرون عدة حضارات متألدة ومتقدمة جدا .

د - ان العلاقات المتبادلة وتفاعلات هذه الحضارة ووحدتها الثقافية والتاريخية في المنطقة لها أوجه متعددة ومختلفة لايمكن احصاؤها هنا . ولكن يمكن توضيحها بفعل أن آسية الرياح الموسمية كمنطقة تضابق منطقة انتشار البوذية . أو يمكن توضيحها أيضا بالقول بسيطرة عدد معين من الأشكال المعمارية ، ذات معنى ، مشتركة بين مختلف ثقافات المنطقة .

ويمكن أن نعتبر مجموعة هذه العوامل كتعبير عن « الوحدة » الجغرافية والتاريخية المركبة لآسية الرياح الموسمية .

بالنسبة للتباين فإنه متصل بالمجتمعات والثقافات الخاصة الموجودة داخل هذه الوحدة العريضة . ان الذين يعكفون على دراسة بعض أوجه الحياة أو التاريخ أو البيئة في هذه المنطقة يجدون انحرافات هامة وتفسيرات دقيقة ، كما يجدون اتجاهات هائلة وضحة واختلافات مرسومة بين مختلف المجتمعات والثقافات في الاقليم . ان هذا التباين يظهر أساسا من خصوصيات الظروف المحلية والتقاليد القومية من خلال تكوينهم على مر الزمن في التقاء مختلف الشعوب ومختلف الحضارات بالبيئة المحلية ، ان التقاء الانسان بالبيئة والانسان مع الانسان يحدث ، بلا أدنى شك ، في كل مكان . ومختلف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي نتجت عن هذا الالتقاء تشكل الجوانب الأساسية ولتميزة لمختلف التقاليد . ولهذا فإننا سوف نعرض فكرة ان الشكل والديناميكية المميزة لكل ثقافة ما هي أساسا الا فعل تكوينها التاريخي الاكتفائي فتعكس في شخصيتها التاريخية المعينة . ومن المشاكل الحيوية المطروحة نتيجة لمثل هذه الفكرة (وسوف نستعرض سريعا هذه المشكلة فيما بعد) تحليل التفاعلات الموجودة بين مختلف التقاليد والعلاقة بين المعين والعالم . سوف نكتفى الآن بالقول بان المجموعة العامة لهذه التقاليد المحلية تشكل المجموعة الثقافية لآسيا الرياح الموسمية بكافة كياناتها .

ويجب علينا الآن الاهتمام أيضا بظاهرة أخرى هامة في سياق الوحدة والتباين هذا ، وهي ظاهرة « التركيز » . هذه الظاهرة يمكن وصفها باختصار بأنها تجمع عددا معينا من التقاليد المحلية أو تطور وانتشار تقليد محلي خاص يستوعب أو يخضع التقاليد الأخرى من خلال تطوره . وذلك لتكوين ثقافة تسمى « ثقافة راقية » . ان هذه الثقافات الراقية هي التي تأبى أحيانا دورا فصلا في خلق أشكال ومفاهيم جديدة بفضل تركيز الامكانيات الانسانية والمادية التي تجندها لذلك . وتتبنى أو تكيف الثقافات الأخرى هذه الاختراعات أو التجديدات كي تشبع احتياجاتها الخاصة أو كي تحل المشاكل الخاصة بتطورها التاريخي .

ان هذه المقترحات المعروضة هنا بشكل مبسط وناقص تطرح ثانية للبحث بعض القضايا الرئيسية التي يركز عليها جزء كبير من البحث العلمي لدراسة الأناور والتاريخ في المنطقة التي تشغلنا . وهذه القضايا الرئيسية معبر عنها بطريقة واضحة جدا ومختصرة من خلال وجهتي النظر المعروضتين فيما بعد . ان هذين المقتضين القصيرين مأخوذان من منشورات حديثة نسبيا ، وترجمان وجهات نظر مطبقة كثيرا في مجالات الدراسات المعنية . أول المثنيين مقتبس من التاريخي الفرنسي جوزيف كودس أحد الزعماء المعروفين « لنظرية التحول الى الهندية » ، ومأخوذ من عمله الكلاسيكي « الأمم المتحولة الى الهندية في الهند الصينية وأندونيسيا » .

و غير أن الثورات التي كان مسرحها الهند الخارجية لم يكن لها أي صدى في تاريخ العالم . ان هذا الطابع الاستقبالي تماما للهند الخارجية هو السبب في بقائها مجهولة طوال هذه المدة .

وجهة النظر الثانية مأخوذة من بحث أعله من عدة مسنين جون إيروين في الجمعية النكية للفنون بلندن باعتباره المسئول عن القسم الهندي في متحف فيكتوريا وألبرت :

« ان مختلف التقاليد الفنية لآسيا لم يكن لها أى جذور مشتركة . ان «ذا ليتجلى تماما حين تقارن تقليدين فنيين أساسيين في آسيا ، في الهند وفي الصين ، ان فكرة ان ثقافات متباينة هكذا يمكن أن يكون لها أى نموذج مشترك أو أى وحدة في الأسلوب » هي فكرة غير معقولة تماما » .

ان اول هذه الآراء ينجم عن وجهة نظر التاريخ الاستعماري التي ترفض بصفة عامة لأى مجتمع مستعمر أن يكون مسئولاً عن تاريخه . مثل هذا المنهج التاريخي لم يكن من الممكن الا ان يكون تعبيراً عن أيديولوجية استعمارية . فقد كانت ترفض للبلاد المستعمرة « امتياز » صنع ماضيهم الخاص للسبب الذي كانت ترفض به لهم حق تقرير حاضرم . ان هذا المفهوم للتاريخ وهذا البحث التاريخي لم يكن من الممكن أساساً أن يقود الى دراسة نظريه ومنهجية للتباين ، كما لم يكن قادراً على عرض وحدة الثقافات الا في صور لبعض المفاهيم والأشكال الرسمية . وجهة النظر الثانية تعتبر الوجه الآخر للعملة وتعرض بعض عناصر الانجاء القومي المتطرف أو « التخصص » (١) . وهي لا ترى أياً من الرسوم الأساسية للوحدة التي تظهرها المنطقة . كما أنها لا تتبين التطورات الرئيسية للتاريخ الاقليمي برغم استخدامها للأسلوب الصوري لعزل بعض الظواهر الثقافية السطحية في محاولة لتعتاد بعض مظاهر التباين .

ان الاقتراحات التي نعرضها في هذا المقال تستنتج نتائج مختلفة تماما . فنحن نعتقد أنه :

أ - يجب اعتبار آسية الرياح الموسمية قالباً ضخماً يخرج منه مجموعة كاملة من الثقافات المختلفة والمتوازية . ويمكن تصور هذا القالب كأكثر المظاهر أهمية « للوحدة » .

ب - ان التباين ينجم من حقيقة أن الديناميكية الأساسية الحاكمة للتطور التاريخي ما هي الا ديناميكية داخلية في كل ثقافة ، أى بتعبير آخر التطور الناتج عن التقاء الإنسان ببيئته والانسان بالانسان في اقليم تطور هذه الثقافة .

(١) وهي بذلك تعكس رد فعل مفهومنا من قبل التاريخ الاستعماري . ومن ناحية أخرى تعكس اتجاه التخصصين الى رؤية التفرق والاهتمام الخاص ب مجال تخصصهم مع تجاهل للأشكال فوق الثقافية الوجود خارج مركز اهتمامهم . من الجائز أن هذا لا يعتبر أمارة تجاه إيروين - الذي تكن له إعجابا لا تنقصه في شيء - الملاحظة التي أجريناها الآن - في عرض تمليقه خارج سياق الكلام كله ، ولكن ليس هناك شك في أن الخطأ في الأسلوب النظري في التقاليد الانجليزية والانجليزية الاستعمارية للأبحاث في العلوم التاريخية والاجتماعية قد شجعت ثانية هذين الاتجاهين المضار اليهما .

ج - هذه الديناميكية الداخلية تستخدم ثلاث طرق على الأقل للتنمية متصلة فيما بينها وأحيانا متلازمة : (١) التنمية العضوية ، في كل ثقافة ، للأشكال والمفاهيم التي تمثلها من قبل ، (٢) اختراع وإبداع أشكال ومفاهيم جديدة تبعاً لتجربتها الخاصة ومواردها الخاصة ، (٣) اقتناء وتكييف أشكال ومفاهيم متطورة في ثقافات مشابهة ومتقدمة في بلاد مجاورة ، وذلك تبعاً لاحتياجاتها وقدراتها الخاصة .

هذا الطريق الأخير للتنمية - وهو يكون مستوى آخر « للوحدة » - هو في الحقيقة ما يسمى عامة « بالتأثير » ، وقد نج عنه « التطور إلى الهندية » ، « التطور إلى الصينية » ، الخ . أن هذا المفهوم للتأثير مبنى على تصورات انتشارية أصبحت أخيراً انتشارية سرية (غامضة) . هذا المفهوم كان له أهمية رئيسية في الأبحاث الأثرية والتاريخية الاستعمارية . لقد كانت الدراسات التاريخية الاستعمارية مسجبة فكرة الاستعمار عن نفسه الذي كان ينصور الثقافة والحضارة منبثقة من منبع رئيسي وناشرة للأنوار للشعوب البعيدة ، والمتخلفة في الظلام . مثل هذه الدراسات قد رنمت وجهة النظر هذه إلى درجة المبدأ التاريخي لطلق والرئيسي . وقد تفرغ هذا المبدأ تحت تأثير عشرات التمايك والاثباتات والدلائل ، وتبعاً لذلك تكون محسوسة في مجالات أخرى عديدة .

إن « نظرية » التأثير هذه كانت تضع منطقياً الديناميكية الأساسية لتطور المجتمع خارج هذا المجتمع . فكانت تخطف أحياناً أخرى طرق التنمية - تطور الحصون والاستيعاب حيث يكون العامل الأساسي هو ديناميكية « المجتمع التي يستعير » بدلاً من « المجتمع التي يستعار منه الشكل أو المفهوم » - بتطور رابع يمكن وصفه بأنه فرض مفروض أو مصطنع ، أو استيراد أشكال ومفاهيم ليس لها علاقة وثيقة بديناميكية ذات معنى للثقافة المستقبلية . إن المصير التاريخي لهذه الأشكال والمفاهيم المفروضة أو المستوردة هو أن تتفقر ثم تخفى أو أن تستوعب وتكيف آنفاً .

إن كل ذلك يمكن أن يظهر كموضوع في التجريد . ولكن مجموعتنا الثانية للمقترحات ستكون أكثر تخصيصاً وأكثر وصفاً . حين نلاحظ المعمار الرسمي والتاريخي لإقليم آسيا الرياح الموسمية ، هذا المعمار الديني أساساً أو الملكي ، فنحن نجد « أسلوبين » أو « طريقتين » متباينتين وأساسيتين للبناء . هذان الأسلوبان يتميزان بمواد البناء المستخدمة وبطرق البناء مثلاً يتميزان بصفتاهما الشكلية وطابعهما الأسلوبى . فنرى من ناحية « هياكل معمارية تماماً » ، محتوية على إنشاءات علوية كاذبة معمارية (١) مثل المعابد الهندية ، أو المعابد المعمارية للصين وكوريا ، وسلسلة محدودة من المعابد المماثلة والمعابد الأبراج في أندونيسيا وفي فيتنام وفي

(١) نقصد « بكاذبة معمارية » أن هذه الإنشاءات العلوية تغلف وظيفة صلبة وتذكارية أكثر منها وظيفة معمارية . فهي تحتل الفراغ مثل النحت أكثر من كونها تحتويه . وهكذا فإن المعابد المعمارية لها أشكال فوقية يمكن أن تتشكل بتنوعات كثيرة جداً من الأشكال والحدود لدرجة أنه في بعض الأحيان تظن الإنكار المتطبة تماماً على المفهوم الهندسى .

الكيمبودج ولالوس وبيرمانيا وتايلاند وبصفة هامشية في سرى لانكا (١) هذه الانشاءات جميعا تشكل طريقة هندسية مميزة يمكن ان نسميها « الاسلوب المعماري » . ومن ناحية أخرى نجد انشاءات ذات « هياكل خشبية » أو انشاءات مختلطة بمعنى أن تكون الهياكل الخشبية على أساسات معمارية مقطوعة عادة بسقف ؟ .

ومن اشكال فوقية هندسية أصلية مألوفة تماما لدينا في التقاليد الصينية والكورية واليابانية ، ولكنها في الحقيقة تكون عادية أكثر مما نتصور ، وتمثل التفانيه المسيطرة لمدة ثقافات في اقليم آسية الرياح الموسمية وخاصة في سرى لانكا والساحل الغربي لهند (كيرالا ، شمال وجنوب كندا ، ساحل كونكان وجوا ، الخ) ، والنيبال وغالبا كشمير في الماضي وحتى الآن في بعض مناطق الاقليم الأدنى للهمالايا في الهند ، والى هذا يضاف بالطبع جميع البلاد وجميع التقاليد لآسيا في الجنوب الشرقي .

ان توزيع هذا الشكل الأخير المختلف تماما من حيث الطابع الهندسي عن الاسلوب المعماري يطابق تقريبا اليوم بعض الأجزاء الرطبة لآسية الرياح الموسمية ، وأيضاً بصفة ثابتة ، بعض الثقافات الأساسية المنتجة للأرز والمستخدمه للخيزران . ان هذه التطابقات ليست طارئة . انها تشير الى ان تفوق أسلوب أو شكل هندسي خاص محدد أو معين في كل ثقافة يتأثر بعوامل البيئة أولاً ، وبالتقاليد القديمة الأهلية للبناء وبالاحتياجات الاجتماعية والثقافية المحلية ثانياً وبالعوامل الثقافية مثل الافكار الدينية والهندسية « المستوردة » . وبالرغم من عدم وجود أي فرق جوهري بين هذين الاسلوبين فيما يتعلق بوظائفهما الاجتماعية أو الدينية أو الرمزية فان التمييز الهندسي بينهما جوهري وقادر على التمييز والتصنيف لا من ناحية الصفات الشكلية فقط ولكن أيضاً بالنسبة للمصادفة الجغرافية والتاريخية . والجدير بالملاحظة على أي حال هو المتوازيات والتشابهات المدهشة الموجودة « بداخل » كل هؤلاء الأشكال .

فلننحصر الآن بعض نماذج البناء المميز للمنطقة على ضوء المقترحات المذكورة آنفاً . وبدون مناقشة ، فان أكثر الأبنية اثرة للمدهشة بين الأشكال الهندسية التقليدية في آسية الرياح الموسمية هي مختلف نماذج الأبراج والمعابد ، والأبراج دائماً مرتبطة بأهم المؤسسات في التكوين الديني . ان الأمثلة المتصلة بالنموذج المعماري تنجد دائماً في معابد « سيخارة » في الهند ، وفي المعابد الصينية الممارية في الصين وفي كوريا في الهياكل أما اذنبية الخاصة التي نرجع الى فترات تاريخية ضيقة (٢) في

(١) مثلاً نصب يالا الوسطى في اندونيسيا ونصب دولج دوينج ومي - سون لانجكور في

الكامبودج وبعض النصب المعمارية في بارجان في بيرمانيا والفرانج ، والانشاءات العلوية للصوب والبراسات في تايلاند .

(٢) توجد في بعض البلاد ، حيث تقليد الابنية الخشبية مسيطر عموماً ، بعض فترات قصيرة تسمى شيد خلالها عديد من الابنية الهامة للممارية . هذه الظاهرة تكاد تكون مرتبطة بصور الرخاء الاقتصادي الكبير حتى تم تبني الأفكار « المخالفة » المستوردة على نطاق واسع وتم تطويرها في نماذج محلية مميزة .

أقاليم أخرى مثل بلاد آسيا في الجنوب الشرقي وسرى لانكا والنيبال . في الحالتين الأخيرتين معنى أساسا إبنية من النموذج المستورد ، غير أن الإبنية ذات الهيكل الخشبي والمعمارية منتشرة جدا في كل الأقاليم ، فهي تمتد من المعابد الصينية الخشبية التاريخية والكلاسيكية في اليابان الى المعابد الأبراج ذات البناء المعقد مثل « الميوس » الموجود في قرى بالي في أندونيسيا . هذه « الميوس » والمعابد والأبراج الخشبية في النيبال أو سرى لانكا تعطينا فكرة عن المجال الجغرافي الواسع لهذا النموذج في البناء وتعطينا أيضا فكرة عن التنوع في الأشكال المحلية الممكنة تواجدها في داخل مناطق ثانية لها نموذج البناء نفسه . وهذا يلفت انتظر أيضا التجانس النسبي لهذا النموذج مع التنوع الكبير من ناحية الأسلوب والطابع في البناءات المعمارية المناظرة .

إن الأبنية المشيدة على مسطح دائري أو متعدد الزوايا أقل وجودا ولكنها ملحوظة وتحتل مكانة خاصة جدا في عدد معين من التقاليد في آسيا الرياح الموسمية . وأشهرها وأعظمها - في فئة الخشب ، والخشب هو المعمار ، معبد السماء في بكين الذي يمكن أن تقارن به من ناحية جمال التكوين بعض « سريكويل » كيرالا وما تبقي من معابد سنويا الأقدم كثيرا في سرى لانكا ويوجد أيضا في كيرالا نسخة نادرة ومحفوظة جيدا لمعبد دائري معماري ، في حين أن التنوعات المشابهة والمتوازية لبناءات مشيخة على مسطح متعدد الزوايا - يكون عادة ثمرة الزوايا - خشبية أو معمارية عادية في تقاليد آسيا الشرقية والجنوبية - شرقية والجنوبية .

إن نموذج « بيت الصور » له تصور هندسي مختلف تماما . إن هذا النموذج منتشر جدا في كل آسيا الجنوبية والجنوبية الشرقية ولكنه تطور في الهند حيث يتحد مع البرج ومع المعابد الأبراج ليشكل رسما كلاسيكيا للمعبد الهندي .

إن أكثر نماذج المباني إثارة للاهتمام وأكثرها فائدة للمقارنة التاريخية بين الأقاليم هو المنزل أو الصالة الكبيرة المستطيلة ذات الأشكال الأكثر تطورا التي ترجع إلى طريقة البناء بالخشب . فبشكل تأكيد يتعلق الأمر هنا ، بأقدم التصورات الهندسية وأبسطها المستمدة بدون شك من المنازل السكنية النموذجية للأقاليم . ونلاحظ في هذه التغييرات سلسلة من التغيرات والتباينات ، ولكن هذا الشكل البدائي يظهر في مختلف التقاليد . إننا نجد إذن أشكالا عديدة محلية مرتبطة في جميع الأحوال بالتقاليد المحلية للبناء ومرتبطة فيما بينها في مناطق عديدة دون - الإقليمية كما هو الحال بالنسبة « للتيان » الصيني « والكوندو » الياباني أو « البوت » ، « والفهارا » في تايلاند وكبودج ولاوس ، وبدون شك لا يوجد أي نموذج آخر للبناء يظهر بهذا الوضوح رسوم الوحدة والتباين الموجودة في هندسة الخشب في آسيا الرياح الموسمية .

ان هذه الاعتبارات مدها ابعاد حين تطبيق على مشكلة اثرية او تاريخية محددة ، فلنأخذ مثلا المحاولة التي قام بها علماء الآثار (بالاستعانة بكمية كبيرة من الاحتمالات) لاعادة بناء الشكل الهندسي والأشكال الفوقية المخفية في المباني المكتشفة في التجمعات الرهبانية المهتمة من الفترة التاريخية الأصلية لسرى لانكا (فترات أنورادابورا وبولوناروفا الممتدة من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث عشر بعد الميلاد) . ان هذه المحاولة ليست مجرد تمرين للترميم ولكنها ترمي الى تحليل وتفسير طابع التقليد السنجالي وتصريف أعمال تشكيله كي تسمح لنا بمقارنات بين هذا التقليد والتقاليد الماثلة أو المتوزية في منطقة آسية الرياح الموسمية .

ان الهندسة الرسمية لسرى لانكا ، من العصر قبل المسيحي حتى العصر الحديث تتكون تقريبا من أبنية خشبية وخشبية معمارية . ان الجزء المعماري المسطح المستخدم في الأساسات والقواعد - قد اختلف تبعا لعوامل مثل الوظيفة الاجتماعية والطابع المدني أو الشعائري والوظيفة الهندسية والتكاليف والأذواق السائدة والمواد المتوافرة الخ ، وذلك باختلاف الأزمنة ومختلف نماذج المباني . بالرغم من ذلك فإن العناية نحفظ بطابعها المميز - خشب ومعماري - حتى حين يكون العنصر المعماري هو السائد ، وذلك بفضل سطحنا الهام ذي الهيكل الخشبي والمغطى بقراميد ، وبفضل استخدام الأعمدة الخشبية والكمرات .

بقدر ما يمكننا أن نحكم على هذا الموضوع فإن هندسة عصر الأنارادابورا (من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن العاشر بعد الميلاد) ترجع كلها تقريبا الى هذا النموذج . ان بقايا القرن الخامس بعد الميلاد المعروفة لدينا اليوم هامة بدرجة تسمح بدراسة مفصلة ، كما أننا نتحكم أيضا بقدر معين من المعطيات المادية والأدبية (ومعطيات مستمدة من تحقيقات لعلماء الآثار تدل على عمق الطبقات المتتالية لأبنية تمتد على عمتي عدة أمتار تحت مستوى السطح) تؤكد لنا أن الاستمرار في التقليد يرجع الى العصر السابق للمسيحية . ان آثار السطح وباطن الأرض مباشرة في أناتورادابورا وبولوناروفا وأماكن أخرى يمكن تاريخها تقريبا بالقرن السابع والثامن حتى القرن الثالث عشر لتكون من أبنية ذات أعمدة وقواعد معمارية . ان القواعد تكون عادة مسطحات من التراب المدكوك مغطاة بمعمار من القوالب . وترتفع أسوار سميكة من القوالب فوق هذه المسطحات من الأساس حتى ارتفاع الطابق الأسفل . في البداية لم تستعمل الأجار الا نادرا وخاصة في العرجات والمداخل واستخدامات أخرى من هذا النوع . في بعض الأحوال النادرة تحل الأجار محل القوالب تماما لأعمال الأساسات وجزء من الحوائط .

وفى كل مكان تقريبا تكون الأعمدة من الحجارة ولكن يرجع تاريخها بدون شك لفترة زمنية قريبة حتى تحل محل الأعمدة الخشبية البدائية . الى جانب بعض الاستثناءات فلا ترتفع أى من الهياكل الموجودة ، مثلما نرى الآن أكثر من مستوى الطابق الأسفل الذى يحدد حدود القواطع المعمارية للأبنية . ان الأبنية العليا المخفية كانت من الخشب وبعض مواد البناء الأخرى فى حين أن السطح مغطى بقراميد . ان المسامير والمشابك الحديدية المستعملة فى البناءات الخشبية مع الأعمدة المنقورة حاملة الكمرات وكميات كبيرة من القراميد هى كل ما نبني من الأدوار العليا والأسقف .

ان إعادة بناء هذه النماذج العليا المخفية عملية أساسية للتفسير التاريخي للهندسة فى سرى لانكا ، ويجب أن تركز على ثلاثة نماذج من المعطيات . أول كل شيء الشهادة الآثارية المستعملة من الانفاض المادية المناقشة فيما سبق . وثانيا التوثيق الضعيف الآن والمكون من معطيات أدبية ومعطيات مرئية مثل بعض التصورات المنحوتة فى الصخر فى أنورادابورا ورسومات فى بولوناروفا ومجموعة كبيرة لنماذج هندسية موجودة فى الرسومات الخائطية من عصر كاندى المتأخر (القرن السابع عشر - القرن التاسع عشر) . ثالثا مقارنة التقاليد الحية القابلة هى نفسها للتصنيف التطور . وأهم هذه المصادر هى الهندسية العائلية البسيطة للقرية التى تكشف عن وفرة مذهلة للتنوعات الشكلية . ان هذه الهندسة قد كانت بلا شك هى المصدر الرئيسى للتصورات المختلفة التى تطورت . وهى تعتبر عاملا حاسما لأصالة التقاليد المحلية وتباين الأساليب القومية مع بقائها من عناصر القالب الموحد الذى سبق الكلام عنه . ان هذه التقاليد الشعبية للبناء تكون أحيانا مخلفات مراحل بدائية جدا للنشاط الهندسي للانسان وتحفظ حتى يومنا هذا بالتصورات والخطوط النموذجية الأصلية الموجودة فى أساس التطور الهندسي ذى الطابع الرسمي . هذه العلاقة بين الهندسة الوطنية والهندسة الرسمية مبينة بوضوح فى معابد القرى والتصورات الأكثر طموحا لعصر كاندى الذى احتفظ بجزء كبير من خرائط ومناهج بناء الأبنية الخشبية فى التنفيذ القديم لسرى لانكا . ان ترميم المباني المتهدمة فى عصر أنارادابورا كان قد ارتكز على تقارب مختلف خطوط البحث . مما يؤكد أن الأسلوب الهندسي السائد فى هذا العصر كان هو أسلوب البناء الخشبي أو البناء المختلط من الخشب والعمار ، وانه كان النسخة المحلية لتقاليد ماثلة فى أماكن أخرى من آسيا الرياح الموسمية . ان آثار العصر التالي ، عصر بولوناروفا (القرن الحادى عشر - القرن الثالث عشر) ، تحتوى على عنصر معمارى هام - من الحجر ولكنها تعتبر امتدادا مباشرا لهندسة الأنورادابورا بغض النظر عن بعض الاستثناءات .

ان المباني المتبقية من القرون الرابع عشر حتى الثامن عشر ومن التقاليد الهندسية الحية للقرنين التاسع عشر والعشرين توضح امتداد هذا الاسلوب فى البناء الخشبي او فى الخشبي المعماري الذى شاعدهنا فى أنورادابورا وفى بولوناروفا . ومقارنة المباني الاقدم بالمباني الاحدث تمكننا من اعادة بناء وتفسير المباني الاولى وفهم الاصول التاريخية للمباني الثانية .

ان أكثر ثلاثة أبنية مميزة فى عصر الانارادابورا هى : معبد ستويا أو فاتاداجا ، و « بيت الصور » أو بيلماج ، والمقر الرهباني المستطيل أوباسادا ، ولثلاثة تتبع نماذج آسية الرياح الموسمية المذكورة آنفا . من الواضح اليوم انه بالنسبة لهذه النماذج البنائية المميزة فالنماذج التى يمكن مقارنتها بها موجودة فى مجال الأبنية الخشبية والخشبية المعمارية فى انتقاليات الملحقة ، ونتيجة لذلك فان دراسة واعادة بناء مبنى ذا رسم دائرى ، مثل الفناداج فى سرى لانكا ، يجب أن تأخذ فى الاعتبار منذ البداية هياكل مثل السركويل الدائرى فى كيرالا بأسفها البسيطة أو المزدوجة ومعبد السماء فى بكين . كذلك فان الدراسة المفصلة لنماذج الأبنية المحلية الموجودة حتى الآن من وجهة نظر الرسم والطابع الهندسى ووجهة نظر مناهج البناء المستخدمة لتحقيقها يجب أن تمشى مع دراسة المواد الأثرية كى يمكن تحديد الصفات العامة للأبنية التى يعاد بناؤها مع دراسة الصفات المميزة . ان الأهمية التاريخية لمثل هذه المناهج هى اتسامها بقدر أكبر من الدقة اثنية لعمل اعادة البناء . كذلك فانه يحدد الطابع المميز للتقليد السنجالى وتحديد مكانه فى قالب آسية الرياح الموسمية .

إذا كان التقليد الهندسى السائد فى سرى لانكا هو البناء الخشبي أو البناء المختلط من الخشب والمعمار فيرغم ذلك قد وجد البلد نوعان آخران من النماذج والأصناف للبناء يرجعان الى الطريقة المعمارية أو يوجدان فى مكان ما بين الأسلوبين . وأصل ونظور هذين النموذجين ومكانهما فى هندسة سرى لانكا له معناه التاريخي الهام . أول النموذجين يتكون من مبان مبنية بمعمار الحجر كلها ، وأمثلة هذا النموذج نادرة جدا . والموضوع هنا يرجع بوضوح الى استيرادات تمثل احدى مدارس هندسة معابد سيخارة فى جنوب الهند . وفى أغلب الأحيان من لسهل التعرف على المدرسه الكبيرة أو المدرسة الريفية للهند الجنوبية التى يرجعون اليها . ولكن فى حالة أو اثنتين يمكن اكتشاف خلط اختياري لعدة مدارس أو « ريفية أهلية » تدل على أن عنصرا ديناميكيا محليا قد تفاعل حتى فى حالة الأشكال المستوردة .

النموذج الثاني ، يرغم ندرته ، مثير للاهتمام أكثر من الناحية التاريخية . ويتكون من هياكل منية بالقوالب فقط . وهنا قد أخذت الأمثلة المستوردة والنقوش الزخرفية واستوعبت على مراحل عديدة من تطور الهندسة المحلية . فمثلا معبد توباراما في بولوناروفا ، وهو بناء من القرن الحادى عشر والثانى عشر له مسطح فى الأرض يندرج تحت الأمثلة النموذجية لأنورادابورا - وقاعدة ذات نتوءات ترجع الى التقاليد البوذية القديمة للهند (مرة أخرى عن طريق أنورادابورا) وبناء فوقى يعتبر تقليدا رادشحا أو تقلا دقيقا لأسلوب الهند الجنوبية .

يوجد تنوع هام لهذا النموذج الأخير ، وهو المباني ، حيث تستخدم فى إنشاء الأسقف القوسية ، فى حين أن البناء القوطى للسقف كان فى الغالب بالحشب ومغطى بقراميد ربما لأصناف الاسلوب القومى . هذا هو الحال مثلا بالنسبة للمعبد الضخم لانكايتلاكا فى بولوناروفا المبني فى القرن الثانى عشر . فقد أعيد بناؤه على أساس تكهنات منية على أمثلة الجنوب فى الهند وأيضا بالرجوع الى محراب توباراما الأكثر قدما ، وقد جاء ذكره آنفا . ولكن ربما كان من الأجدر عمل مقارنة مع مبنى آخر من هذا الصنف وهذه المقاييس ، مبنى فى القرن الرابع عشر ، هو معبد لাকাيتلاكا لأودونوفارا بالقرب من كاندى . ان البناء القوطى لهذا المبني قد أعيد بناؤه فى عصر كاندى ، وقد ضم نموذج السقف المحل ذى الهيكل الحشبي والغطاء بناء بالقوالب .

ان أصناف المباني المختلفة التى تمت مراجعتها هنا تمثل تقريبا بطريقة كاملة كل سلسلة الأساليب وطرق البناء الموجودة فى سرى لانكا . وهذا ليس للفترة التاريخية البدائية فقط ، ولكن بالنسبة لجميع الفترات الأخرى حتى العصر الحديث ، وهى سلسلة تمتد من الأبنية الحشبية ذات العامل الأدنى المعمارى مثل مباني عصر كاندى ، حتى الأبنية الضخمة المشيدة كلها بالحجارة . بين الاثنين يوجد مبان مثل مباني أنورادابورا المشار إليها آنفا ، وهى مزودة بحوائط معمارية حتى مستوى الطابق الأسفل وأبنية فوقية خشبية ، ومثل معبدى لانكايتلاكا اللذين تحدثنا عنهما حيث يسود المعمار سقف ذو هيكل خشبي مغطى بقراميد ، وأخيرا أبنية بناياتها القوقية بالمعمار أيضا - ولكن القوالب فيها أكثر من الحجارة .

ان الفرق الأساسى من ناحية الاسلوب الهندسى يكمن فى طبيعة السقف الذى يعطى المبناء طابعه المميز فالنموذج ذو السقف فى عصر كاندى له تصميم رسمى ومتخصص ولا يوجد الا فى اطار هندسى تقليدى لمبان دينية او ملكية ، ولكنه بالرغم

من ذلك تتأصل في الأنظمة الربفية • ولبس هناك شك في أن تطوره السابق له تاريخ البريل • ورغم أن أقدم التحقيقات المحددة التي نمتلكها مستمدة من الرسومات الحائطية لقرنين الثاني عشر والثالث عشر ، فانه يمكننا أن نفترض أن الأبنية القوقية المشيية والأسقف بقرايمد لعصر أنورادابورا ولها أيضا الطابع نفسه • وليس هناك شك في أن رؤساء العمل الذين تمكنوا من تصور المعابد الدائرية ومن اعدد أماكن الإقامة الرهبانية لأنورادابورا قد خلقوا أشكالاً متميزة للسقف • ان سقف سرى لانكا يتميز من ضمن ميزات أخرى بانحدار بسيط أو زاوية مزدوجة مركبة على مخمد تشكيلات الأشكال المركبة أو المستنة أو المتعددة • وذلك تماما مثل الانحدار الخفيف للأسقف الصيفية أو اليابانية والتركيبات المتعددة ذات الأجنحة والأسقف ذات الانحدار العميق في كيرالا •

ان التصنيف العام لمختلف نماذج الأسقف وإعادة بناء السقف لعصر أنورادابورا له أهمية كبيرة لتعريف التقليد السنغالي وتحديده في رسوم الوحدة والتباين في أسية الرياح الموسمية • ان من ألتائج التاريخية التي يمكن استخلاصها من ذلك أن أهم النظم الهندسية لسرى لانكا مرتبطة ارتباطا كبيرا برسم أعرض يخص كل أسية الرياح الموسمية - التي يمتد مركزها في آسيا الجنوبية الشرقية - مثل ارتباط الهندسة الرسمية التاريخية لهند حيث يسود المعمار • ان هذا يقودنا الى افتراض الشك في المعطيات التقليدية لجزء كبير من البحوث السنغالية الحديثة في مادة علم الآثار والتاريخ ، التي تفترض أن التطور التاريخي للبلد كان مرتبطا بتطور شبه القارة الهندية •

يمكننا أيضا أن نستخلص نتائج هامة لتطبيق نظرية التنمية المقترحة في بداية هذا المقال على مختلف أصناف المباني التي تم تعدادها • فهكذا نؤكد أن الأبنية المشيدة كلها بالحجارة أو بالقواب هي أكثر الأبنية التي يستخدم فيها الرسم الهندسي العام بأشكال وتصورات مستوردة • ولكن في حين أن الأبنية بالحجارة هي أكثر الأبنية المستوردة كلية ، وبدون شك مشيدة في أغلب الأحيان بأيدي مهندسين أجانب ، فإن المباني المشيدة بالقواب تعتبر محاولات محلية لتقليد الأشكال الأجنبية المتنوعة جزئيا ، أو التفوق عليها • ورغم أنه لا توجد فروق ذات أهمية بين المباني بالحجارة والمباني بالقواب فان هذه المادة الأخيرة باعتبارها مالوفة للبنايين المحليين تختلف التصورات المعمارية المرتبطة بها في مجموعها اختلافا محسوسا بفضل طابعها البنائي في المثال الأعلى المشيى • ويمكننا القول بأنها تمثل بطرق كثيرة « الطريق

الرابع للتنمية « الذى نوقش آنفا » ان وجود عدد قليل نسبيا للمباني الهامة - من ناحية الوظيفة - ومن ناحية الآثار المتبقية - فى هذا النوع ، النادرة ندرتها فى المكان والزمان ، كل ذلك يؤكد هذه الفكرة .

غير أن المباني الخشبية أو الخشبية المعمارية المختلطة تشكل الجزء الهام من المباني التاريخية المتبقية لدينا ، وبهذا ترتبط برباط حى مع التقليد . هذه المباني توضح الطرق الثلاث الأخرى للتنمية . هكذا ، من خلال هذه المباني ، يؤكد نموذج السطح المتميز جدا والمبادئ الأساسية للبناء وسيطرة وتطور المناهج الأهلية والتحديات المحلية . كذلك فإن نموذج المبنى الأكثر شيوعا فى أنورادابورا ، « الباسادا » المستطيلة ، يمثل تطورا لنموذج سكنى محلى جدا (وان كان عالميا) الى مسكن رهبانى متطور . غير أن هناك تصورات هندسية هامة ، مثل معبد ستوبا الدائرى ومنزل الصور ، تمثل ، فى الغالب ، أبنية فكرتها الأساسية مأخوذة من الأجنبي ثم تطورت فى لغة وبهجة التقليد الأهلى . ويمكننا أن نرى نظم التطور مثل النقوش الزخرفية والتفاصيل المطبقة على البناء . وهنا أيضا قد تبين أن الحجر ، وبدرجة أقل القالب ، له قدرة استقبالية للأفكار المستوردة باستثناء أن الزخارف المنحوتة فى الخشب أو المرسومة التى حصلنا عليها لم تكن قديمة بقدر كاف كي تسمح لنا بالتعميمات التى يمكن اطرأها بالنسبة للشكل الهندسى .

وفى تحليل أخير فإن التقليد الهندسى لسرى لانكا يمثل بدون شك تخصيصا مميزا للتصورات الشكلية الموجودة فى كل آسيا الرياح الموسمية . ان فردية هذا الأسلوب القومى تعتبر تاريخيا نتاجا للمفاعلية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للشعب فى التقائه بالوسط المحلى وفى سيادته المكتسبة لظروف وامكانيات هذا الوسط . ذلك فى حين أن تجمع الاتجاه العام للأفكار والتجربة الموجودة فى قالب آسيا الرياح الموسمية قد شكل مصدرا غنيا جدا يمكن الاعتراف منه دائما . ان هذه المفاعلية الداخلية وهذا الإطار الدولى ينعكسان فى وحدة وتنوع ثقافات آسيا الرياح الموسمية ولقد حاولنا بهذه الدراسة الخاصة والمقترحات التى سبقتها المساهمة فى تكوين إطار نظرى يسمح بتحليل وفهم هذه الظاهرة . ان التقاليد الهندسية لمنطقة آسبة الرياح الموسمية تجلب لنا مجال تجربة مفيدا للمعطيات التى قدمناها .

المبادلات الثقافية بين الهند وإيران في العصور الموعلة في القدم

يتكشف الكثير من الجوانب الغامضة في حضارتنا في عصور ما قبل التاريخ حين ذلك جنباً الى جنب التقاليد الإيرانية المجموعة في الزند أفيستا (١) والنصوص البهلوية ، والأدب البرهماني النابع من الفيدا (٢) وبالمقابلة بين هذين الفرعين من التقاليد الآرية تملأ ثغرات صرف تبقى فائغة لو أننا أردنا أن نعتد على التقسيم اليد الهندية فقط .

العلة في ذلك بسيطة : فمؤلفو الفيدا والزند أفيستا ينتمون الى أرومة واحدة ، يتقاسمون تراثاً واحداً . وانا لنجسد ذكرى مبهمة لهجرات الأقوام البدائية القادمة من

-
- (١) الزند - أفيستا : الكتاب المقدس لمذهب الزرادشتية الديني بإيران (زند مدناه تفسير ، أفيستا : قانون) ، مكتوب بلغة إيرانية قديمة - المترجم (أنظر الموسوعة العربية الميسرة) .
(٢) الفيدا : كتب الهندوكية المقدسة (بالهند) . كتبت باللغة الفيدية ، وهي اللغة الأم للسانسكريتية ، وقسم أربعة أسفار ، الريج فيدا ، والسامافيدا ، والياجورفيدا ، والأثرافيدا (أنظر الموسوعة العربية الميسرة) : المترجم

الكاتب : شري رامانندرا ديشا

• ولد عام ١٩٣٨ يعمل حاليا بقسم علم الاجتماع بجامعة
واليشانكار في دايبور كمدير مساعد لمشروع بحوث حول
أهمية وقيمة المؤسسات التقليدية الذي يشرف عليه المجلس
الهندي لبحوث العلوم الاجتماعية وهو مؤلف كتاب البناء
الاجتماعي والقيم في مجتمع سماركس الحديث (١٩٧٢)
وكتاب « نمو النظم القانونية في المجتمع الهندي (١٩٧٩)
ودراسات أخرى حول بنية وقيمة النظم التقليدية •

المترجم : أحمد رضا محمد رضا

ليسانسيه في الحقوق من جامعة باريس ودبلوم القانون
العالم من جامعة القاهرة ، مدير بالإدارة العامة القانونية
والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم سابقا •

البلاد الباردة القريبة من الأقطار القطبية الشمالية في كل من الريح فيدا والزند -
أفيستا • هذه الذكرى أكثر غموضا دون شك من ناحية الهند ، في حين تبدو أنها
من جانب إيران قد احتفظت ببعض الذكرى عن الوطن الأصلي ، وكذا بفكرة واضحة
عن خط السير الذي سلكته تلك الأقوام في هجرتها • والواقع أن كل شيء يحمل على
الاعتقاد بأنه كان لدى الإيرانيين في العصور القديمة فكرة عن الشتات الآري •

لم يكن الإيرانيون يجهلون أن شعبة منفصلة من هذه الشعوب الموغلة في القسم
قد وصلت إلى ضفاف نهر الجانج ، ولكن الشيء الأكثر غرابة أيضا أن الزند أفيستا حكى
أن أحد أخوة جدهم الأصلي قد مضى حيث أسس مملكة « رم » التي ليست سوى
« روما » • وعلى ذلك فإن فكرة أن شعوب أوروبا كانت من أرومتهم نفسها لم تكن
غريبة ، ولكنهم كانوا يبدوون احتقارا شديدا لأولئك الذين هاجروا إلى الأقاليم
الشمالية الغربية من شبه القارة الهندية ، في السابتا سندهو ، لأنهم تلوثوا بعدوى
الأجناس والثقافات الأخرى • ومع ذلك لم تزل النصوص البهلوية المتأخرة تعتبر
شعوب البلاد التي نسميها اليوم أفغانستان وكشمير بمثابة أخوة منفصلين عنهم •
وتبعث العلاقات بين الآريين في التاريخ القديم على التفكير فيما تتيحه
كثيرا بين أفراد الأسرة الواحدة ، أو الجيران في طابق واحد • كان بين الهنود

والإيرانيين الكثير من النقاط المشتركة ، ولكن كان بينهم أيضا غيرة وعداوة شديدتان
 مفضلين بينهم ، لدرجة ان الديف ، الهة الهنود ، دنت عند الإيرانيين « الهندية »
 اي الشياطين ، وان « أغورا » او أسورا الاله الاعلى عند الإيرانيين اصبح جورو
 « زمان » اسورا ، أو روح الشر عند الهنود . وبجسد ادراهمي والمنفسه بير
 .تسمعين تعبيرهما الاسطوري في كل من الثقافتين . فالزند اويستا تحكى كيف انه
 يسا وصل الى هانت هندو ، بلد الانهار السبعة (سايتا سندهو باسنسريتيه) ،
 رتزوج جنية محلية ولدت ديبه وقرودا ، وفي هذا اشارة واضحة الى السلالة الحقيقية
 الناتجة من زواج الآريين ذوى البشرة الفاتحه اللون بالنساء الوطنيات ذوات الالفه
 الأفطس والبشرة السمراء . وتحدث الزند أفيستا أيضا عن التشويهاات التي تصيب
 «آريين في أعقاب هجرتهم الى شبه القارة الهندية . ومن بين اقدم النصوص تشهد
 بالساتابانا براهمانا شهادة واضحة بهذه الكراهية المتبادلة ، وبالشعور المتحكم النابع
 من أصل مشترك . يقول هذا النص ان الاسورا (الإيرانيين) والديف (الهنود)
 يتحدرون من ابنين لبراجاباتي ، الا أن الأولين تحولوا الى صورة قبيحة بتاثير السحر
 والأعشاب السامة .

ونجد في تقاليد الشعبين عبادة النار ، واستعمال « السوما » كشراب طقسي ، وارتقاء
 .نشريط المقدس ، بالإضافة الى اعتبارهما البقرة حيوانا مقدسا . ولسنا ندعش من
 ان نصادف أوجه الشبه هذه بين ثقافتين تابعتين من أصل واحد بعيد ، غير أن الاعجيب
 من ذلك أن نجد تماثلا من هذا القبيل في تطور الثقافتين ، وبالأخص في رد فعلهما
 حيال تقدم البوذية . وفي فترة ما انتصر البرهن الجديد ، ثم شهدنا في كل من الطرفين
 بعنا للتقاليد القديمة . ولم تتجح كثيرا اليهود التي بذلك لاحياء الدين الآرى القديم ، ذلك
 لأن الهنود ، وكذا الإيرانيين ، في فضالهم ضد البوذية كان لابد أن يلتمسوا التأييد
 لدى شعوب لا تتبع تقاليدهم . من ذلك مثلا أنه كان في ايران عناصر من الثقافة
 الآشورية اختلطت بحركة التجديد الدينية ، وحدث الشيء نفسه في الهند حيث
 وافقت النهضة مع اسهامات ثقافية جنوبية أو فعلية قديمة أو من حوض البحر
 المتوسط الموروثة من شعوب عاشت قبل قدوم الآريين .

هناك مع ذلك نبض الفروق . ففي الهند حافظت التقاليد الشفاهية بكل ما
 فيها من دقة وصرامة على التراث الآرى القديم . وكانت فيدا «الشروتي» تسمى «السامع»
 أي حين كانت المعرفة في ايران محفوظة في النصوص المقدسة . وتتجلى الكلمة
 المنطوقة اكثر دواما من الكتابة على الرق أو الفخار . ومع الفزوات الكثيرة راحت
 المكتبات طعما للزيران ، وفي فتوحات الاسكندر في ايران مثل لذلك . وانا لنأسف
 على الثغرات الخطيرة التي تقطع اتصال النصوص المقدسة التي بقيت في ايران بسبب
 هذه الأحداث الهدامة . وبعد أن يرحل العدو يتجمع الكهنة ، ويحاولون انقاذ ما يمكن
 .نقاذه . وهكذا فان نصوص التزيغ الايه انى القديم تشكيلة متنوعة « فسفسائية » من
 اخبار مروية لا تعطينا سوى فكرة ضعيفة عن الوحدة الدينية . وعلا العكس ، من ذلك
 لا تسمح رقة التقاليد الشفهية في الهند بتغيير أى مقطع لفظي . ويصدق هذا بالنسبة

الفيدا ، ولكن لا يبدو أنه لذلك النسبة للأولفات الأحداث هذا ، التي ليس لها تلك الصفة من الصدق والاصالة . والتي أعيد صياغتها مرارا وتكرارا ضمن التفاليد الشفاهية .

وتأتي الفروق الملموسة من أن القبائل الآرية ارحاله التي توغلت في الهند وجدت نفسها على اتصال بسكان اقدم منها ، ولهم سمات عرقية مختلفة عنها كل الاختلاف ، في حين أن القاعدة الوطنية غير الآرية في ايران لم يبد منها مثل هذا التناقض . ويبدو واضحا أن هذه الفروق العنصرية العميقة هي الاصل في نظام الطبقات التبعيية في الهند ، ونظام العشائر ، أو « الفردنا » . ولا يوجد في الريح قيدا سوى نوعين من الفارنا هما . الآريون ، والكرشنافارنا ، وينتمي هذا النوع الأخير دون شك الى الأهل السمر البشرية ذوى الأنف الأمطس الدين تذكرهم العديد من الأشياء من الاحتقار . واتخذ الفرق في الأعراق أهمية كاهمية العامل الوراثي . ويتحدد تدرج الطبقات تحديدا دقيقا عن طريق المولد . وعلى العكس من ذلك في المجتمع الإيراني القديم لم يكن المولد يحدد الطبقة الاجتماعية على سبيل الحصر . وما يلفت النظر أيضا أن المجتمع الإيراني في العصر التاريخي لم يكن يتضمن أية طبقة وضعية مماثلة لطبقة الشودرا في الهند ، التي يسود الاعتقاد بأن أفرادها لم يولدوا الا لخدمة أفراد الطبقة العليا .

وليس ثمة شك في الاصل العرقي المشترك لأرى سيتا سندهو المذكورين في الريح فيدا ، وأرى ايران الدين تتكلم عنهم انزده افيستا ، حتى ولو نبين ان الإيرانيين يذكرون بمزيد من الوضوح موطنهم الاصل ، والطريق الذي سلكه الآريون منذ « الأيريانا فايجو » التي لم يعد الهند يذكرون عنها شيئا .

في الأيريانا فايجو عشرة شهور من الشتاء ، وشهران من الصيف . والشتاء هناك قاس . « الجو بارد على المياه ، بارد على الأرض ، والأشجار باردة » . هناك لا تشرق الشمس ولا تقرب الا مرة واحدة في السنة ، والثلج يكسو لريف . ونجد فقرات مماثلة في الفيدا . وتحدث الإيتاريا براهمانا عن أرض لا تقرب فيها الشمس أبدا . وتعرض الريح فيدا صورة الثلج بهذه العبارة : « جرد هيماء السابابات من أوراقها » . انها صورة لا تنطبق بداهة على بلاد سهل الهند ، وإنما تتوافق مع مناخ المناطق القطبية . ترى أين يوجد شتاء قارس بهذه الدرجة ، وشمس لا تقرب أبدا ، حتى بلد قريب من ايران ؟ لقد جرت الهجرة منذ عدة قرون مضت ، فكان من الطبيعي أن تضيق ذكرى الوطن الاصل .

كان ييما ، أو ياما ، قائد الشعوب على رأس الهجرة صوب الجنوب « للقاء الشمس » الأمر الذي يدل على أن أرض الجلود كانت واقعة شمالا حيث « تسقط بقراة » ندف الثلج وتغطي الأرض . والكلب في هذه الطبيعة الثلجية أحسن صديقا للإنسان ، وتفرذ الزند أفيستا له فصلا كاملا (فارجاد ١٣) . وفي الريح فيدا أيضا كلب لكل من ياما . الإنسان الأول ، والآلهة اندرا . غير أن الكلب أصبح فيما

بعد حيوانا محترقا في الهند . ولعل لهذا التحول علاقة بالعداوة التي استحكمت بين الهند وإيران .

وتحكي الزند أفيستا أنه كان على أرض الأجساد زوجان لم يرزقا على مدى أربعين سنة سوى طفلين ، ابن وابنة . ويدل هذا الرقم المثالي على المتسقة في اطعام أفراد الأسرة . أما النصوص البهلوية المتأخرة فانها تشيد بان رغيف الخبز « يكفى لأشباع عشرة أشخاص » . فهل كان عند الآريين فيما مضى مشاكل سكانية ؟ وتحملنا الزند أفيستا على الاعتقاد بأن هذا هو السبب في الهجرات .

وتعتبر اللغة اللتوانية أقدم اللغات الهندية الآرية كلها . وتظهر كلمة « سلفا » في الشانايانا براهمانا ، والأباستاميا مانتراياتا ، وتعبر عن شعب يبدو أنه يملك علما مهبذا في الاحتفال بمختلف الأضحيان . ولا يسعنا الا أن نلاحظ تماثل هذه الكلمة بكلمة « سلاف » : وقلب الأصوات ظاهرة شائعة في تطور اللغات .

وتبدو قسوة الشتاء الطويل في الوطن الأصل سبباً آخر من أسباب الهجرة ، يشهد بذلك عبادة الشمس والنار . الا أن الزيادة المفرطة في عدد السكان قد دفعت بالتركيز إلى الهجرات المتعاقبة ، كما تشير إلى ذلك الزند أفيستا : « تغطت الأرض بقطعان الغنم والبقر ، والناس ، والكلاب ، والطيور ، والثيران الهائلة الحمراء المتوهجة » . ولم يعد هناك مكان على الأرض لقطعان الماشية ولا للناس . عندئذ تلقى بيما قائد الشعوب من بدى أهورا مازدا الخاتم الذهبي ، والخنجر المرصع بالذهب رمزا وأداة لسيادته ، وهاجر الملك ييما ابن فيغانجات ، الآري الأشقر الكبير إلى ساحات النور ، صوب الجنوب ، للقاء الشمس .

وفى الشانايانا براهمانا نجد ياما « الذي منح الناس القدرة على الاستقرار بالأرض » وتذكر الزند أفيستا ستة عشر « مستوطنا » من هذا النوع ، في وسط آسيا وإيران ، وأقاليم شمال غربي شبه القارة الهندية . وقد زينت هذه المستوطنات بلا نظام . فأول ما ذكر منها في الهند هو « كاخرا » ، ويبدو أنه يشير إلى الهضبة الواقعة عند سفح جبل الهندوكوش ، وهي موقع شاريكار الآن في أفغانستان . وتضيف الزند أفيستا أنها أرض متبعة ومعسمة ، وقد كشف الآثريون بها في عهد السيطرة البريطانية عن آثار مدينة قديمة . وتقول الأفيستا ان العادة القبيحة الخاصة بحرق جثث الموتى قد أوجدها « انجرا مانيو » روح تلك الأرض الشريرة . وربما كان هذا العرف قد نشأ في هذا الموضع ، وهو اليوم شائع بين الهندوس في الهند .

ويحمل مستوطن الآريين الرابع عشر اسم « فارينا » المدينة ذات الأركان الأربعة ، ويعبر هذا الوصف عن حصن مربع الشكل قائم على قمة تل ، وهو بلا شك حصن « أورنوس » المذكور في حكاية حملات الاسكندر على أنه حصن مرتفع . ويقابل هذا الاسم كلمة « فارانا » السنسكريتية التي نجدها عند بايني (القرن الخامس قبل الميلاد) واننى تعبر أيضا عن حصن مربع . ولا بد أن هذه المدينة كانت واقعة عند تقاطع نهري كابول وسندهو ، والراجع كما ذكر سير أويريل شتاين أنه قد اكتسحها في

زمن لاحق فيضان لنهر السندعو . وهناك قاتل ثريتاونا ، أو تريتا نا ، تبعا لما ورد في الافيسستا أو الريج فيدا ، قاتل أزيشن دهاكا ، ان لم يكن اهيو داساكي ، تبعا لهذين المصدرين . وفي الريج فيدا يضطلع تريتا نا بدور مجيد ، دور المحارب . وفي الزند افيسستا يقوم دهاكا او داسا الخائن باختيار ديرغاتاماس الشاعر المؤلف الموسيقي بالنار والماء ولقتال الفردى ، فلا ينجو الحالم الرقيق منها الا بفضل حماية « الأشقين » ونلاحظ أن لفظة « داسا » في الروايتين قد استخدمت بمعنى مهيئ للدلالة على العدو .

ونجد في الافيسستا أسطورة تدل على الأصل المشترك مع روما في المفهوم الايرانى . فتمة بنتان ليما ، يفرهما ويخصهما التنين « آزى » ، ثم يخلصهما ثريتاونا الذى يتزوج الاثنتين ، فتنجبان له ثلاثة أبناء ، يصبح أحدهم ملك روما ، فى حين يحكم الاثنان الآخرا ن ايران وطوران .

والاشقين ، أو ناستيو فى الريج فيدا (يقابلهم النونغايتيا فى الزند افيسستا) يصيرون شياطين فى التقاليد الإيرانية ، فى حين أن تريتا نا (وبعبارة أخرى ثريتاونا) البطل عند الايرانيين يصير خائنا فى الريج فيدا .

وفى الزند افيسستا نجد فى فارينا ، شمال غربى الهند أن « انجرامانيو الذى يتجسد فيه الموت قد بعث بسحره مخلوقات بشعة فى بطون النساء وفرض سيادة الفزاة الأجانب ويبدو أن هذا يرمز الى الزواج غير المتكافئ بين الشعوب الآرية وغير الآرية مما ينتج عنه كما قلنا ذوية « مشوهة » . ويستمرسل النص قائلا ان فيما جرد الديفا من « ثروتهم ورفاهيتهم ، ومن أبقارهم السماء ، ونعاجهم الكثيرة ، وسلطانهم ومجدهم » . ولكن يبدو أنه استسلم بعد قليل للأغراء عند سماعه أحاديث كاذبة « فانصرف عنه الجدد فى شكل عصفور بطير » . ونرى فى النصوص البهلوية ما يأتى : « حين هجر العقل ليما ، واستبد به الخوف من الديفا (الشياطين) ، اتخذ شيطانة زوجة له ، وزوج اخته يماك شيطانان ، فولدت الفرد ذا الذيل ، والدب » . وتصف الريج فيدا الداساس أنفسهم بأنهم كرشنافارنا ، سود البشرة ، وأناساء بأنهم لا أنوف لهم ، وأمانوسيا بأنهم متوحشون . والأمور أسهل من ذلك فى ملحمة الراهمايانا حيث تظهر القبائل الوطنية فى صورة قرعة ودبية صغيرة ، وهى أصدقاء أوفياء للإله راما الذى يظهر فى هذه الأسطورة بسمات أمير أسود .

كل هذه التناقضات والتشابهات تصور تأثيرات مزيج من الأعراق والثقافات . ويعرض الأدب الايرانى السلالات الخلايسة على أنها مسوخ شبيهة بالقرعة أو راحبة القدم (أخصية السير ، تمشى على باطن القدم وقد مس عقبها الأرض : كالانسان والدب الخ - المترجم) . ولا تغفل الريج فيدا شيئا أحسن اذ تذكر السكان الخاضعين فى صوره آدمية قبيحة بأنوف مفرطحة وبشرة سمراء . أما الراهمايانا التى ترجع غالبا الى الزمن الذى أقام فيه الآريون تعايشا سلميا مع الشعوب الخاضعة فانها تعرض صورة شعبية للقرعة الكبيرة والدبية القطيفية الاحاب (والمقصود بها دون شك القبائل غير الآرية ، كما فى كلنج) والتى أصبحت أوفى أصدقاء نصف الإله راما الذى يتجسد فيه فيشستو

وتبعاً للزند أفيستا أيضاً كانت السيطرة الأجنبية والقهر من المعن التي انبثقت من خيال انجرامانيو الخصب في شأن اقليم افارينا . والواقع أن أقاليم شمال غربي الهند تعرضت لغزوات الأجنبية منذ أقدم العصور ، ولا ينكر أحد أن الغزو يستتبع الاضطهاد .

وس العجيب أن نرى في هذا النص نفسه أن طائفة خاصة من الشياطين تحمل اسم (فازنيا دافيا) (أى الشياطين المقيمين في فارنيا) . فالآريون الذين استولوا على المدينة المنيعنة اختلطوا في النهاية بالأهالي وفقدوا نقاء عنصرهم ، وتأثرت عقائدهم الدينية أيضاً بالثقافة الوطنية . ولما كانوا جيرانا لايران فقد شاعت في نفوسهم كراهية دائمة لحصومهم الايرانيين الذين وصفوهم بدورهم في الزند أفيستا بأنهم شياطين .

وذكرت المستوطنة التالية في الزند أفيستا على أنها « أرض الأنهار السبعة » أو هافت هندو (بالنسنسكريتية : سبت سندهو) والنساء في هذا البلد أيضاً يلدن مسوخا ، وفي ذلك إشارة واضحة الى تزاوج الأجناس والنسل الناتج منه ، ويدل على استهجان الزيجات الخارجية . وتعالى أرض الأنهار السبعة من جو شديد الحرارة . والعجيب أن أسماء الشياطين المذكورة تردد أسماء انقبائل الآرية التي استقرت على ضفاف هذه الأنهار ، فمنها : الكوروغا (كوروهيو بالنسنسكريتية) . والساراساتيا (ساراسفاتا بالنسنسكريتية) ، والدوروكا (دروهيو بالنسنسكريتية) . وتحكى النجحة المشهورة ، بالماهباراتا ، قصة الانتقام في أسرة أمراء كورو . والساراسفاتا ليسوا سوى براحة أقاليم شمال غربي الهند . واندزو هو شعب من الشعوب الآرية المحاربة المذكورة في الريح فيدا . وتقع المستوطنة الآرية السادسة عشرة والأخيرة على مصب نهر رانجا الغاص بالرمال بفعل الفيضانات . وثمة مايفرنا بأن نرى في ذلك إشارة الى الفيضانات العديدة لنهر جانجا الذي طالما سحر مرآه كل من أبصره لأول مرة . ويزود هذا النهر مؤلف الريح فيدا بصورة يقابل بها بين شهامة زعيم من زعماء « الباني » وبين ضخامة حوض الجانج الذي يؤثر أيضاً في نفوس السياح الغربيين في العصر الحاضر ، ورانجا في الزند أفيستا هو النهر « ذو الضفاف البعيدة » الذي يجتاز أقطارا مجهولة .

وبيارك زاراثوشترا الملك فشتاسيا فيتمنى له أن يملك القوة التي توصله الى ضفاف نهر رانجا ، الأمر الذي يحمل على الاعتقاد بأن النهر يصعب عبوره ، ويؤكد أن المقصود هو نهر الجانج .

وتقول الزند أفيستا أيضاً أن بلد السهول هو بلد « الناس بلا رؤوس » وهدي عبارة ساخرة تقصد أن هؤلاء الناس لا يقول لهم ، اللهم الا اذا كان المقصود بها أن تلك القبائل تعيش في نظام جمهوري ، وليس على رأسها ملك ، ذلك أنه من المعروف أن ثمة « جانا » أى أنواعاً من الجمهوريات كانت موجودة في شمال الهند منذ أقدم عصور التاريخ ، حتى قبل مولد بوذا .

كان الآريون الأوائل رعاة ومتجولين ، يحمل بطنهم الاسطوري ييما أو ياما لقب « الراعي الأكبر » ، وهو أول انسان وأول حلك تلقى الواح القانون من ايندى الاله الاعظم هورا مازدا أو « اشورا مدحا » بالسمنسكرتية ، ونرى فى هذا الاسم دلالة التأثير العميق الذى كان للامبراطورية الاشورية على التقاليد الآرية . وقد أعلن الملك اشور بانيبال (حوالى ٧٠٠ ق . م) سيادة اشورا هازاستى على سساتر الآلهة . مع الملائكة السبعة الأبرار ، والأرواح السبعة الأشرار . ونجد هذا الاله باسم هورا مازدا فى الزند أفيستا ، الكتاب المقدس عند آريى ايران ، غير أنه يبدو أن اسم اشورا فى التقاليد الهندية ينحدر أيضا من أصل آشورى . ويقول « أريان » ان السكان الهنود المقيمين فى سهول السند ورافده كايول كانوا « خاضعين فيما مضى لسيادة الاشوريين والميديين وأخيرا الفرس فى عهد الملك كورش الذى كانوا يدفعون له الجزية التى فرضها عليهم » .

وفى الريح فيدا تنصرف كلمة اشورا الى الكثير من الآلهة ، كنعت عام نها ، ولكننا نجدها بالأخص مقترنة بفارونا القائم بحراسة الكون ، أو ريتا فى أساطير الآريين القديمة . واسم فارونا نفسه ليس الا صورة منسوخة من اسم اله السلاف القديم بيرونا .

ونطالع فى الريح فيدا :

« أيا فيرونا ، سوف نصرف غضبهم بصلواتنا المتواضعة ، وقرابيننا وأضحياتنا . أيا اشورا الحكيم ، ملك الامبراطورية الشاسعة ، خالصنا من الذنوب التى اقترفتها . ويمرور الزمن بتطور معنى الكلمة فى التقاليد الهندية . ولما يثير الدهش أن تتبع انحطاط دلالة الكلمة من نعت للآلهة العظام مثل فارونا ، وأجنى ، وسوما ، وغيرهم ، الى نعت محقر ، ان لم يكن مهينا . ولعل هذا التطور يسير جنبا الى جنب مع العداء المتزايد بين الفرعين الآريين فى الهند وايران . وعلى أية حال فإن التحول واضح . ويمكن ملاحظته فى بعض أجزاء الريح فيدا نفسها : فثمة أنشودة من أناشيد هذا الكتاب المقدس تستعمل كلمة « اشورا » فى كلا المعنيين .

وفى العصر الذى تألفت فيه الشاتاباثا براهمانا لم تعد الكلمة تستعمل الا للدلالة على الشياطين . أكثر من ذلك أننا نشهد فى الأوبانيشاد ظهور تقيض الكلمة ، اشتق خصيصا للدلالة على الآلهة . وجرى ذلك بطريقة بسيطة : ذلك باستخدام المقطع الاول من الكلمة « أ » أداة للنفي ، فأصبحت اللفظة « شورا » على هذا الوجه تسمية شائعة للاله .

وفى الايتاريا براهمانا نجد أسطورة تقول « قتل اندرا أرورماجا » . وتبدو الكلمة بمثابة ترجمة محرفة لاسم هورا مازدا ، مثل « أروغوخاس » التى نجدها فى أوبانيشاد آخر الكوسيكاني ، هنا يفخر اندرا بأنه ألقى الأروغوخاس طعاما للذئاب . ويضيف المعلق شاماكارا نندا ملحوظة غريبة فيقول ان جماعم الأروغوخاس تحولت الى أشواك على الشجرة المسماة كاريرا .

يبدو أن « الديفا » و « الأشورا » منحدران من أصل واحد ، ولكنهما يفتاتان قتالا مستديما يتخذ في أساطير الشنتاياتا براهمايا صورة القوايين العنيفة التي تثير ذكرى صراع الآلهة والشهباءين ، صراعاً مريراً يتبادل فيه الطرفان اللطمات العنيفة والاهانات ، وبين الجيشين تمتد « الجاياتري » ، تلك الأرض ، أرضنا التي تفصل بينهما ، ويقوم « أجنى » ثمة بدور رسول الآلهة ، كما يقول ساهاركسان (أشورا - وكساس) بدور رسول الشياطين ، وفي هذه الفقرة من الشنتاياتا براهمايا تبرز عبارة « تفصل بينهما جاياتري » الأصل المشترك للشعبيين المنحدرين من جد واحد هو براجاباتي « الجد الأعلى » ، ويذكرنا اسم رسول الشياطين بقورش ملك الفرس الذي غزا الحدود الفاصلة بين الهند وإيران ، وتبعاً للمؤرخ الإغريقي كيتسياس ، توفي قورش من جرح أصيب به خلال معركة قاتل فيها الهنود إلى جوار ال « دربيكيس » الذين زودهم بالقيلة ، وربما كان اسم هؤلاء الدربيكيس هو الترجمة الإغريقية للاسم السنسكريتي « ديفا » الذي كان يطلق بلا شك على إحدى قبائل الحدود .

ولا شك أن الصراعات الملحمة التي كانت تجرى بين الآلهة العليا والآلهة السفلى تعكس التوترات المستديمة التي كانت تمزج أوصال الفسرين الآريين ، وتذكر التتريا سامهيتا أن الآلهة المهزومة تنزل إلى مرتبة التوابع « فيش » ، ويطلق هذا الاسم على عامة الشعب في كل من التقاليد الهندية والإيرانية ، وتذكر بعض الكتابات المنقوشة تمجيدها لداريوس ملك الفرس (بالسنسكريتية : دارايافوشا ، أو ذرايافاشو) هذا الموضوع ، فتذكر السيتا سندهو أو هافت هندو على أنها إقليم من أقاليم إيران (١) . وتصف : لزند أفيستا ييما ، لراعي الطيب بأنه « حامى البشرية » ، وييما هذا هو الذي ينهبه أهورامزاد إلى قدوم الشتاء القارس ، ولانقاذ البشر من موت أكيد بسبب هذه الأجواء الباردة يشيد ييما « فا » ، أي أرضاً مسورة مربعة الشكل طول ضلعها « هاتران » (٢) (أي فرستان - والفزمت ميقاس للطول يساوى ١٠٦٧ متراً أو فرسخ واحد : المترجم) .

طائر النار : تم إبلان القانون الذي عهد به أهورا مزدا إلى ييما في حصنه المربع بواسطة الطائر كارشيتا ذي الجناحين المبسوطين . ويقطن الطائر الأسطوري السماوات ، ويملأ النص المقدس بلفة الطيور ، ويرى جيمس دارمستر في هذا الطائر تجسيدا للصاعقة ، والطائر سريع كالبرق ، وله صوت كالرعد ، هو صوت الآله حين يتكلم من أعلى السماوات ، وتجد الصورة نفسها في الأويانيضاد : إذ يقول لنا التالافاكرا : « تبهرتا المعرفة وكانها البرق ، ثم تختفي في الظلمات » وفي الريح فيدا نظير لذلك

(١) ثمة نقصان يذكران هاتفت هندو على أنها جزء من إمبراطورية داريوس : نقش بومبيبوليس (١٨ - ١٥٠ ق م) ، ونقش نكشا - أي - رستم (١٥٠ ق م) .

(٢) كانت هذه الأرض التي مربعة الشكل ، وليس من المستحيل أن تكون عادة تجتمع بيوت الأترياء حول ميدان أو « مربع » ، وهي من السمات الحضرية المشتركة في كثير من المدن الأوربية التي نجدها في الهند ، في مدن مثل جيور . لها جذور متشعبة ييما في ماضى سابق على انقسام الآريين إلى متنافسين

أكثر وضوحا ، وهنا يسرع الطائر ذو الأجنحة النعجية - ميموث فارونا ، للقاء ياما ما في مسكنه لإبلاغه القانون ، وفارونا ، السيد الخالق ، عماد النظام والقانون ، هو النظر الفيدى لاهورا مزدا .

ونجد مقابلات أخرى بين زند - أفيستا وريج فيدا . ففي أحدهما نجد أن ييما . ابن فيفاسافنت ، هو أول رجل أعد الهاوما ، أو سوما ، لهذا العالم المجسد . وفي الثاني نجد فيفاسافان ، تجسيد شمس الصباح ، وهو أبو ياما ، ويعيش سوما بجواره .

ووصفت ساحة ييما المسورة بأنها مقر مثالي . وتؤكد زند أفيستا أنه كان هناك نشاط في عهد ييما ، ولم يكن الجو حارا أو باردا ، ولم يكن هناك شيخوخة أو موت . ولم يوجد الحسد الذي خلقته :النانيفا ، أو الشياطين ، . وفي الريج فيدا يصبو الشاعر الى الحياة في ملكة ياما :

« اجعلني خالدا في المملكة التي يقطنها ابن فيفاسافان (ياما) .

حيث الحرم المقدس الخفي الخاص بملك السماوات .

وحيث تتفجر ينبابيع العذبة على اللوام » .

ويتمثل « ياما » في الريج فيدا ، شأنه شأن ييما ، في زند أفيستا في صورة قائد الشعب الأري . الذي قاد هجرته من موطنه الأصلي . وهو أيضا الذي يحكم ملكة انوني . وهو أول انسان أرشد البشر الى طريق السماء حيث يقيم السعداء .

« أكرم ملكك بقرايينك : انه ياما ، ابن فيفاسافان الذي يجمع الناس .

الذي زار أعالي السماوات ، ذوق رؤوسنا .

الذي يبحث عن الطريق ، فيجده ويرشدنا اليه .

انه ياما الذي كان أول من وجد بلدا يطيب لنا العيش فيه .

هذا هو المرعى : ونحن يذترعه منا أحد .

والناس الذين ولدوا على هذه الأرض يسиров في الطريق .

الذي يؤدي بهم الى الموقع الذي رحل منه أجدادنا » .

انقلاب : لياما في ابريج فيدا كلبان مخلصان يرشدان أرواح الموتى الى الطريق السوي . وللكلبين شعر غامق اللون وزوجان من العيون ، وأمهما هي كلبة اندرا ، وتدعى « سرما » ، ويذكرها الشاعر بهذه الكلمات :

« هيا ! اتبع في السباق الكلبين . جري سرما .

ذوق الكساء المبرقش . وزوجين من العيون .

يرشدانك بمرج الى الطريق .

اقترب من أبويك اللذين سرحبان بك .

- في مملكة الموتى حيث يستعدان بصحية ياما .
- وكلباك ، اى ، ياما ، يجيدان الحراسة .
- بزوجيهما من العيون اتى تنظر الى الناس .
- وتحتهد فى تمقيهم .
- اعهد اليها ، ايها الملك ، بحماية هذا الرجل .
- وامنحه الصحة والرخاء .
- ان مبعوثى ياما ، المبرقطين بالسواد ، النهمين .
- ذوى المناخر الواسعة ، يجولان بيننا .

ليتهما يجعلان حياتنا فى هذه الدنيا سعيدة ، دون انتظار للغد ، حتى نرى ضوء الشمس .

وجرى العرف عند البارسيين ، سلالة الايرانيين الذين هاجروا الى الهند ، ان تعرض جثة الميت على كلب ذى « اربع عيون » (جلده مبرقش فوق محجر العين) قبل التصرف فى الجثة .

ويحتل الكلب مركزا من مراكز الصدرة فى الزند أفيستا : وربما كان ذلك من ذكريات المناطق القطبية حيث تتوقف سلامة الانسان على سلامة الدواب المقرونة بالركبات . أما اريج فيدا فانها تجعل له مركزا اكثر تواضعا . ومع ذلك فلكل من اندرا وياما كلبه . وتخصص الزند أفيستا « فارجاد » بأكمله لتمجيد الكلب . والكلب وحده يساوى ثمانية اشخاص ، وله فضائل كاهن ، ومقاتل ، ومزارع ، زهدى .

هى المراتب الثلاث فى السلم الاجتماعى القديم . وفى ايران يتسرع هذا التقديس فيشمل القنفس والتعلب والسلمخاة والقنفذ . وعلى العكس من ذلك فى الهند .

بعد عصر الفيدا ، بهبط الكلب الى أسفل درجة فى السلم . وفى الباراسكارا جريا سوترا ينسب الى الكلب كل البلايا التى تصيب الطفل الحديث الولادة ، والكلب هو الذى يلجأ اليه لابانها عنه . والنظر الى انكلب يجلب الشقاء . وعلى الطالب الذى يستحم فى نهر الجانج بعد ان يكون قد حصل على مؤهله ان يتجنب رؤية الكلاب ثلاث ليال متوالية . ويجب على كل من له صلة بكلب ان يستحم وعليه كامل ثيابه .

وكل طعام شمة كلب يصير غير صالح للاكل . هذا التوبيع يعكس بلاشك العداء الشديد الذى يكنه الهنود للايرانيين الذين يعتبرون الكلب حيوانا مقدسا .

ويسمى الكاهن فى الزند أفيستا « اتارافان » ، ويصير « ربا » كبير الكهنة . واثارافان فى الريح فيدا هو ايضا كبير كهنة النار ، ونجد فيها ايضا « ياما » . « دوريتا » هنا هى المبدأ العالمى الخالد للنظام المادى والمعنوى ، فى حين تمثل « رانا » هناك الخير ، وبمباراة أخرى النظام الذى اقامه مازدا ليحكم العالم ، « والميترا » فى الريح فيدا له صفات « الميترا » فى زند أفيستا : فهو اله الشمس والنور فى الفصل الاخير من

الزئذ أفيسستا ، وهو أيضا اله الحقيقة ، دائم اليقظة والتأهب للكشف عن أقل انحراف في سلوك البشر : كذلك تقول الريح فيدا :

« ميترا يتكلم ، ويحث الناس على العمل »

ميترا يلزم الأرض والنماء »

ميترا يتأمل في الناس يمينين لا تفلقان أبدا

لنخصص لميترا قرايينا ، من زئذ صافية »

وفي الزئذ أفيسستا يحكم ميترا المراعى ، ويرأس المجالس ، وهو الحارس على القوانين : « لنقدم أضحيانا الى ميترا ، سيد المراعى الشاسعة ، الذى يقول الحقيقة من فم رئيس المجالس ، بأذنه الألف المرهقة دائما ، عيونه العشرة الآلاف المستقرة فى مكانها ، وتبصر كل شيء ، وتعرف كل شيء ولا تنام أبدا لأنها قوية ويقظة »
ويماقب ميترا كل الذين يتعرفون عن الصراط المستقيم » ويوصف ميترا الإله الايراني فى الهند ، لا شك بسبب الحقد على الغزائى الآرى ، بأنه « قاتل جحاجم الدائىقار »

وتبدو « يوهو » فى الريح فيدا زوجة هجرها برها سباني ، ولكن الآلهة تروده إليها : « بما لم تكن يوهو هذه سوى « ياهو » التى تجدها فى الزئذ أفيسستا »
وياهو هذه زوجة اله ، سلمت نفسها لجنى ، فضارت جنية العشق الأثيم والخيانة . تنجسد فى شخص مومس » . كذلك يبدو « الانجراز » فى الريح فيدا فى صورة أبطال : يبي البشر والآلهة ينوخ ما ، وهم أول من يقدم الأضحيات ، ويحدد عقوبتها المثالية . أما النص الايراني المقابل فانه يجعل منهم « أنجراهييو » ، روح الشر الذى هو فى الزئذ أفيسستا مصدر كل المصائب . و « سينتا أرميتى » عند البعض و « أرماتى » عند البعض الآخر ، هو فى كل الأحوال جنى الأرض »

البار المقدسة : ننا أن فتوقع وجود عبادة النار فى التقليدين . والواقع انما نصادف فى النصوص المقدسة تعبيرات متماثلة تطبق عند كلا الطرفين على طقس واحد : مثال ذلك : يطلق على مقدم الذبائح أو القرابين : زاؤتار وهو تاراه بالأفستية والسنسكريتية ، ويطلق على التضحية : باننا ، وباننا على التوالي ، وعلى القربان : ازفتى ، واهوتى ، وعلى كاهن النار : آثرفان ، وآثارفان ، ويستخلص من ذلك فى الزئذ أفيسستا آثرفان اسم اله النار . واختص فيما بعد الى « آثرا » للدلالة على النار ، ثم الى « آمار » ، ويطلق على المرتلين والكهنة : درستاراه مترا (أولئك الذين يفهمون الحديث القدسى) ، و « دستور » ، وتؤكد نصوص الزئذ أفيسستا والأناشيد البهلوية أنه يجب تغذية النار المقدسة . والا فان الأبقار لن تدر لبننا ، والنساء يصرن عقاقم ، أو يلدن أطفالا ميتين ، والآباء لن يكون لهم سوى أطفال اناث . ولحماية الحامل من الشياطين تنصح النصوص الإيرانية بتغذية النار التى يجب أيضا أن تشتغل ثلاثة أيام عتة ولادة وزيث ذكر . ويجب فى الهند أيضا إبقاء النار فى غرفة المرأة النفساء . ويبدو أن إقتران النار بالنار من أقدم العادات فى الهند وفى إيران : لإداء القسم ،

حسب الزند أفيسستا ، ولتكريس الزواج تبعا للطقوس الهندوكية . إله القنب مسمي
جوهري في الزواج ، ويقسم الزوجان يمين الولاء أمام قارورة ذات غزوتين مملوحتين ماء ،
وأمام نار حامية .

والشراب المقدس عند الآريين ، سواء في الهند أو إيران ، هو الهلوما أو السوما .
يقول البعض أن الهوما تنبت على الجبال العالية حيث الذرى تغطيها ثلوج دائمة .
ولها فوائد طبية عظيمة ، فهي تجدد القوى والرخاء لمن يشربها في اللبن . وتفصول
الزند أفيسستا أنه وجد منها أنواع كثيرة . ويتضح من ذلك أن الهلوما نبات معمر
يزكو على المرتفعات ، وكذا في الوديان . ويصف الآخرون السوما بأنها « ملك الغابة »
و « ضيب الهضاب العالية » . وتذكر الريح فيدا أيضا وصفة الكوكيتيل : فهو لبن
معطر بمصير السوما .

وتسأل البعض كثيرا عن طبيعة السوما أو الهوما الأثرية عند هنكسل ، وأجبتها .
ويبدو أنها كانت منذ العصر الذي وصل فيه الآريون إلى الهند أو إيران هي ذلك
النبات المعروف اليوم باسم « بانج » أو القنب الهندي ، وينمو في الأدهال ، وبعد أن
يحول إلى مسحوق يشرب بالافضل كمزيج معلق في اللبن ، فيولد شعورا بالحفة
والسرور . وبعض الخيالات . ولم يزل الباثيسون (ويشغلون اقليما من أقاليم
الحدود بين الهند وإيران) يستخدمون عبارة « أوما - رازا » (أي الملك سبوما)
ويطلقونها على هذه الشجيرة . وفي الزند أفيسستا ، يظهر « تريتا » بمثابة ثالث شخص
اشترك في إعداد الهوما للعالم المادي . وقيل في الريح فيدا أيضا أن « تريتا »
قام بتفنية السوما . ويقابل الثلاثة والثلاثون سيدا في نظام الطقوس في الزند أفيسستا
الثلاثة والثلاثين الها المذكورين في الريح فيدا .

البقرة : يبدو واضحا أن الآريين القدامى المستقرين في إيران كانوا يعرفون منذ
البداية لحم البقرة ، إلا أن استعمالهم هذا اللحم بطل بعد ذلك لأنه أصبح من
المحرمات . وقيل في الزند أفيسستا أنه إذا سمن فلاح بقرة من أجل لحمها فإنه يتعرض
للعنتها ، ويتمتع الحيوان المقدس قائلا : « فلتكن عقيما ! ولتهلك طائفتك الملعونة ،
وليلحقك العار والشنار ! أنت تعطيني علفا ، ولكن ماذا تفعل بي ؟ أنت تزيدني سمنة
من أجل امرأتك وأبنائك ورزقك القليل ، أيها الأثاني الكنود ! » .

وفي الأصل لم يكن الآريون القدامى ، حتى في الهند ، يحرمون أنفسهم من لحم
البقر حتى أتى اليوم الذي حرم فيه عليهم أكله تحريرا تاما ، وكان الجرحيا سوترا هم
الذين منجأوا هذا التحول ، وتبعا لطقوس ثاذهووركا يقدم المضيف لضيفه بقرة
ويعطيه سكن جزار ليذبحها بها ، ويتوسل اليه في الوقت نفسه أن يتركها حية
إذا شاء . وكانت البقرة دائما حيوانا مقدسا لدى الهندوس ، وهي كذلك إلى وقتنا
هذا . والمعتقد أن لبولها خواص طبية ، ويؤدى بولها أيضا دورا هاميا في طقوس
التطهير ، ويوصى « السنزيتيس » بشرية للتطهير من الخطايا الجسيمة (والمقصود هو
بول البقرة (جوموترا) . ويشيد الزند والتهنومون الهلوية بخصائص بول البقر

(جوميز) وفوائده الطبية والتشيفية ، وتبعا للزئذ تعتبر ثلاثة أقذاح من بول البقر تعطى ثلاثة أيام للمرأة التي أجهضت دواء ناجعا تطهيرها ، وتعتبر مثل هذه المرأة ملوثة لأنها أصبحت قبرا حيا • ومن ثم يجرى لها هذا الغسيل : « لغسيل الرحم الذى أصبح قبرا » • وتشير النصوص البهلوية أيضا الى روث البقر الذى يستعمل وقودا • ولم يزل يستعمل لهذا الغرض الى يومنا هذا • ولهذا للروث قيمة واحدة فى الثقافتين • ويكتسب البقرة قدسيتها •

والحرام المقدس الذى يعطى للصبي فى حفل المسارة طقس سرى مقدس مشترك بين الثقافتين الآريتين • ويتفق الياوع الحزام دلالة على ميسارته فى مجتمع الصفوة من الكبار • ويطبق الطقس نفسه على الطالب كما ورد فى « الجو بهيلا جريجيا - سونرا » • فيلمس المعلم سره تلميذه وينطق بكلمة « أهورا » ، وهى الكلمة التى يطلقها الايرانيون على الاله الاعلى •

وعلى الرغم من هذه التشابهات العديدة تبدو العلاقات وهى تزداد سوءا بمرور الزمن بين الهنود وبين خصومهم من الفروع الآرية الأخرى ، فالآلهة الهندية تصير عند الايرانيين ارواحا شريرة ، ويصلق هذا مع اندرا الذى لا يغير اسمه ، وكذا « سوريا » الذى يصير « سوزر » ونازاتيو « الذى يصير » ثونفاتيا » ، وذلك عند الانتقال من الفيدا الى الزند أفيسستا • تقول الزئذ أفيسستا ان كل هذه الشياطين يجب أن تطرد من البيت بهذه الكلمات : « أنا أطرد اندرا ، وأطرد سوزر ، وأطرد راثيفا نوبانيا ، من هذا المنزل ، وهذا الحى ، وهذه المدينة ، وهذه الأرض » • ولاتقر الزئذ أفيسستا للآريين الهنود بالصفة الأدمية الكاملة ، وتوصى الجراح الايراني بأن يتدرب على ثلاثة من الدائيات (الهنود) ، فاذا نجحت عملياته الثلاث كان له الحق فى مزاوله فنه على الايرانيين •

الطبقات : يبدو أن المجتمع الايراني المدمج كما يجعل لنا فى الزئذ أفيسستا لم يكن به طبقة محتقرة ، رغم أن كلمة « شودرا » ، وتطلق على العبيد فى الهند ، تبدو من أصل ايراني ، وتأتى بلا شك من الكلمة الفارسية « خوردا » ومعناها : القمى • وكان الحوردا أعداء الايرانيين الأذليين الذين قاتلوهم منذ أقدم العصور • وتذكر الزئذ أفيسستا ثلاث طبقات : طبقة الكهنة (آثرافان) وهى الأولى ، ثم طبقة المحاربين ، ثم طبقة المزارعين • ويبارك زارا ★ تسمرا الملك فشتاسبا بهذه العبارات : « قلبه لك عشرة أبناء ، فتكون آثر فان فى شخص ثلاثة منهم ، ومحاربا فى شخص الثلاثة التالين وتزرع الأرض فى شخص الثلاثة الآخرين ، ويكون واحد - من العشرة - فشتاسبا ملك » •

أما النصوص البهلوية فأتها تذكر أربع طبقات : الكهنة ، والمحاربين ، والفلاحين ، والحرفيين • وفى المرتبة الأولى : القضاء ، وانفقاه فى اللاهوت • وفى الثانية المحاربون ،

(★) زرادشت • الزعيم الدينى الفارسى صاحب المذهب الدينى المعروف بالزرادشتية (المترجم)

أولئك الذين يصدون العدو الآتي من الخارج . وأولئك الذين يعملون على استقرار الأمن داخل المدن : المسكرين ، ورجال الشرطة ، وفي المرتبة الثالثة الكتاب . وأدنى منهم كثيرا الفلاحون والبورجوازيون ، ويشكل التجار والصناع وأصحاب الموانئ المرتبة الرابعة . ويحتل الكهنة قمة السلم المهني في إيران . يقول جيمس دارمستر الذي سبق الإشارة إليه أن وظيفة الكاهن وراثية ، وابن الكاهن هو وحده الذي يستطيع أن ينضم إلى جماعة الأكلروس ويبدو أن دعاء فيشتاسب يناقش هذا القرض . وفيه يظهر بوضوح أن ابن الملك (أو حتى أبنائه الثلاثة) يمكن إذا شاءوا أن يصبحوا كهنة . ومن المحتمل أن الوظيفة كانت في الأصل انتخابية ثم أصبحت فيما بعد وراثية كما في الهند . وعلى أية حال فإن الزواج الداخلي في الهند أصبح هو القاعدة المطلقة في طائفة الكهنة في حين يستطيع الكهنة في إيران أن يتزوجوا نساء من طبقات أخرى في المجتمع ، ولعل في هذا دلالة على أن الزواج التعددي كان ميسوحا به زمنا طويلا في الهند أيضا .

ولا تبدو المصوص البهلوية شعورا رقيقا حيال الكهنة ، ويظن لها أن تعدد رذائلهم ، من كفر والحاد ، وحسد ، وكسل ، وبخل ، وطيش . وتصف الشبان باثا براهمانا أيضا « الأسورا » بأنهم مرايون يعتبرون الفيدا من كتب السحر . وتمثلهم لنا إحدى الأساطير جيلة في فن القرابين . والآلهة والأسورا هم سلالة براجاباتي . جاءوا إلى الأضحية راغبين في سماع الوحي (أو فاك) : « ولما كان الوحي امرأة فإنها فضلت الآلهة التي تملك بيوتا جميلة . وإذا كانت الآلهة تتصف بالغيرة فإنها قطعت كل علاقة بين الوحي وبين الأسورا ، وطوقوها (أي الوحي) تطويقا تاما بلهيب الأضحية ، لذلك فإن الأسورا لا يعرفون شيئا في مسائل التضحية » .

ولا يعرف على وجه اليقين هل هذه الطبقات وراثية . ويبدو أن أفراد الطبقة العليا كان متاحا لهم أن يتخفوا مدة أكثر قواضها ، غير أن العكس كان دون شك أكثر صعوبة . ومع ذلك لم تكن الطبقات مغلقة فإذا ولد ابن ذكر من خادمة صار في مرتبة الأب لسيد الدار ؟ أما ابنة الخادمة فإنها على العكس من ذلك لا يعترف لها بهذه الصفة . ونجد أحكاما مماثلة في كتب القانون العرفي الهندية مثل الفاراداسمري .

ولم تكن الشعوب المهورة في إيران تنتمي إلى جنس مختلف كثيرا عن الآريين الذين انتصروا عليها ، لذلك لم يبلغ التدرج الاجتماعي عندها الصرامة التي كانت للطبقات التي انغلقت على نفسها في الهند متأثر الوراثة والزواج الداخلي . ولعل هذه الصرامة تفسر بنفسها بأسباب عضوية . ذلك أن الفرع الآري الذي استقر في شمال غربي الهند وجد هناك سكانا أصليين يختلفون عنه اختلافا كبيرا فكل من تزوج « شيطانة » يخشى أن يأتي له أطفال « مشوهون » ، ذوو بشرة سوداء واقف أقطس مثل أمهم . ولذلك كانوا يسمون الذين يجنب مثل هذه الزيجات ، ثم إلى حظرها ، وعلم ما تعبر عنه جيدا أسطورة باما ويامي في الريم فيدا وهي صورة أخرى من أسطورة ييما الإيرانية . وهنا وهيت بامي نفسها زوجة لأخيها باما ، إذ كان زواج الجارم

مفضلاً على اختلاط الأجناس . ولعلنا نرى في ذلك أصل قواعد الزواج الداخلي التي تميز نظام الطبقات في الهند . وفي الريح فيدا تطلق كلمة فارنا ، ومعناها « لون » على مجموعتين عنصريتين مختلفتين : أريا فارنا ، وكرشنا فارنا . وثبنا للأساطير الهندوكية ، وكتب الحق المقدس ، يرجع أصل تعدد الطبقات إلى تقديرات دقيقة للون ناتجة من التزاوجات المتخافئة أو غير المتكافئة بين الأجناس البشرية ، وهذا ليس بصحيح ، فالنزوات المتعاقبة أوجدت تمييزات بين أقوام الغزاة المظفرين وبين السكان المتهوذين ، واندمجت هذه التمييزات أخيراً في سم الطبقات الهندية . ومع ذلك فإن الدراسات الانتوجرافية التي أجراها بحاث مثل د . ن . ماجومدار في وادي الجانج ووادي يامونا الذي يعتبر مهد الحضارة الهندوكية أظهرت صلة متبادلة بين تفوق الطبائع الشمالية وبين هذا التدج الطبقي .

وقد تعرضت الشعوب الإيرانية لتأثيرات عديدة ، منها تأثير الآشوريين أقرب جيرانها . وبالزند أقيمت دلائل واضحة على التأثير الديني الآشوري المزعجة تحمل على الاعتقاد بأن هذا التأثير قد اكتسح الدين الآري البدائي . وأراد داراقتشتر مصلح إيران أن يجدد عبادة النار ، ولكنه اصطدم بالعقيدة الشعبية التي تتبع الديانة الآشورية . وانتصر آشورا مزاش بملائكته السبعة الأبرار ، وأرواخ السبعة الأشرار واضطر داراقتشتر أن يتوافق معها . وكان أكثر توفيقاً في فضاله ضد البوذية وضد الاشكال المنحلة من الدين الآري ، التي ارتدت من الهند إلى إيران ، على الأقل في مظاهرها الخارجية . وثبتت دعائم البوذية في أقاليم الشمال الغربي في الوقت نفسه مع آشوكا ، ويظهر زاراتوشترا في الزند أقيمتا في سمات « الكاهن الأول » الذي انتزع من أيدي الدائفا القديس على إدارة « العجلة » . وأتينا لنعرف المكافئة التي يشغلها رمز العجلة (دهاما كاك) في البوذية . كذلك ينضم بودا ودائفا في التقاليد الإيرانية فيرمزان إلى الشيطان ، وأجيانا بقترنان كما في « بويتى ، الديفا » المسمى أيضاً « الموت الخفي » أو ابن الجحيم .

ويظهر اسم بودا نفسه (جوتام) وأسماء المؤمنين به (جاويتما) في الزند أقيمتا . أما لابن المثالي المألوف بفضل آلهة النور ، مينرا وغيره ، فإنه يمارض البوذيين في المجادلات اللاهوتية : « رجل ولد في أبهة نورهم يفرض نفسه على الاجتماعات والمجالس لأنه استمع إلى الحديث القدسي ، رجل ذو حكمة غالية يخرج منتصراً في المجادلات مع الجاويتما ، الملحدين ، وفي النصوص الهلوية يصير « الدائفا بود » الوسواس الخناس ، والوباء الذي يزحف في الظلام ، وثمة نص يتهم البوذيين بأنهم يمجدون « طبيعة الكائنات التي يقسمها البشر ، ولكن الناس لا يخدعون بها ، فهم يعرفون أن الكائنات المقدسة عند البوذيين ليست إلا دايفا » ، أي شياطين . وفي موضع آخر يفسر النص الهلوي الاتهام : « الشيطان بون هو ذلك الذي يغتسل الهنود ، ويشتمل في أصنامهم ، تصنع الحصان الذي يصعدونه أيضاً » . وفي هذا إشارة واضحة إلى بوذي الهند حيث تذكر عبادة الحصان بالأضحية (أشفار ميدها - يائنا) ويحكى أن أحد ملوك الهند القديمي الأقوياء أراد أن يؤديها . لعدم تفقهه على

خصه . ويقسم لنا الشانأ يانا يراهمنا الصورة المقابلة لهذه الأسطورة فتحكي أن
أشورا ، تدو الآلهة البلود . يقبض على حصانها ويهبط بذبحه ، ولكن الحصان
السرير كالصاعقة ، يسحق الكلب ذا العيون الأربع تحت حوافره ، وهذا تصوير
رمزي واضح لهزيمة منكرة أوقعها بالإيرانيين المقاتلون الهنود .

ومن حين إلى حين كان الآشوريون يشعرون بالرغبة في استعادة دين أجدادهم .
فيهدمون أوثانهم ومذابحهم ، ويشعلون النار على ضفاف نهر فيه ، أو سندهو .
ويمتدح امبراطورية إيران حية من رمادها . وزاراتشترا هو كاهن من كهنة كابول
أشعل النار في عهد الملك قشتاسبيا فوق قمة جبل كابول المتلالي .

وتتجلى في النهضة الدينية على جانبي حدود الهند وإيران تشابهات واضحة .
وتتجه هذه النهضة أساسا ضد تأثير اليهودية في كل الأنحاء . ويدين الماتوسميتي
أهم كتب الشريعة الهندوكية المقدسة بشهرته إلى أنه قد وضغ الأسس الروحية
للمجتمع الهندوكي التقليدي على يقين مباشر للبوذية . غير أن الماضي لم ينبتق من
جديد ، فقد استخلصت الديانة الإيرانية في عصر الإصلاح باستمارات كبيرة من
التقاليد الآشورية . أما الديانة الهندية في عهد الإصلاح البراهمني فانها لم تنجم
إلا بأن تضم إليها عددا كبيرا من العناصر الدينية والإنشائية التي كان لها المظرة عند
السكان غير الآريين ، وذلك حتى يضم الجاهيل الشعبية إلى فضالها ضد البوذية .

ويبدو أن شعوب كشمير وإيران ووادي نهر كانبجلز (أركونز في أفغانستان)
قد اعتنقت الدين نفسه والثقافة نفسها . وتقرر النمستوس البهلوية أن كل هذه
الشعوب أولاد أعمام ، وعلى درجة واحدة من المدايرة ، ونلاحظ أن أرض السبنا سندهو
لا توجد في هذه القائمة من البلاد المشتركة في دين واحد ، وربما اعتنقت نمطا مهجنا
من الديانة الهندية الآرية ، الأمر الذي جلب عليهم احتقارا أكيدا من جانب الإيرانيين
والأسرة الإيرانية أسرة أبوية أساسا ، كما في كل مجتمع آري قديم . ورب الأسرة
(وهو عادة الأب ، أو أكبر رجال الأسرة سنا) له فيها سلطة كبيرة . أما الزوجة
فانها خاضعة لزوجها . ولا تستطيع المرأة أن تتصرف إلا تحت إشراف رجل ، قد يكون
زوجها أو ابنها ، أو يكون في شياهما أباما الذي حررها عند زواجها ، والواقع أن
الأب حسب أقدم التقاليد الإيرانية يستمر حقوقه على انتته حين تفقد زوجها قبل
الأوان ، ويكون ابنها الأكبر صغيرا لا يستطيع أن يضطلع بواجبات رب الأسرة .
ونرى في هذه الأوضاع أن القيم الأبوية في إيران ، على أقل في فترات « النهضة »
الدينية ، لم تكن مدعومة بقدر ما كانت في الهند حيث كان أكبر رجل في أسرة الزوج
المتوفى يأخذ مكانه فوراً . أما هذا المبدأ وهذا الامتياز في إيران فانها يعودان حتما
إلى أقرباء الأرملة : إلى أبيها . أو إذا لم يوجد إلى أخيها الأكبر ، الخ . ويبدو نظام
الوصاية هذا غريبا على التقاليد الآرية ، ولعله على الأرجح قد أتى من تأثير أشوري .
يستحق الوصي ، سواء كان أباً للأرملة أو أخاها ، تعويضات كبيرة عن أتعابه من غلبه
وكساء وادوية مختلفة وسكنى . وقبل النقود من ابنة أو أخت صغرى محرم في

الهند : إما في إيران فإنهم لا يتبعون في هذا الأمر ، وقد استقرت هذه العادة على ما يبدو . بل إنها سجلت في كتب القانون .

وثمة وجوه شبه واضحة في وضع المرأة في الهند وفي إيران في عصر ما قبل التاريخ . وليس للمرأة حقوق خارج الزواج في كل من البلدين ، وفي النصوص البهلوية يمكن للرجل أن يضمن له ذرية في الحياة المستقبلية ، وذلك بأن يتلو آيات الأفيستا . أما المرأة فإنها لا تنال ذلك بسهولة : إذ يتحتم عليها أن تلد طفلاً . وافتاة العانس في الكتب الهندوكية المقدسة لا أمل لها في الخلاص . لأن الزواج وحده الذي يدعم وضعها . والزواج هو الرباط المقدس الوحيد المتاح لها ، في حين يملك الرجل رويط أخرى . كذلك لا يجوز للنساء أن يؤدبن الضمادة في ساحة القضاء ، في الهند وفي إيران ، ولكن إيران تصرح بقضايا بين الزوج والزوجة ، في حين أن ذلك مستحيل في الهند .

وفي كل من التقليدين يشغل ابن الأسرة مكانة هامة ؟ أما البنت فمكانتها أكثر تواضعاً . وفي نصوص بهلوية متأخرة نجد أن الأب هو « النار » ، أما الابن فليس إلا « نور الصباح » ، ووجود الابن يمنح الأب امتيازاً لا يناله أبداً من لا ابن له ، لأن هذا الأخير لا يستطيع أن يطالب بالذهاب مباشرة إلى النساء ؟ فهو لن يعبر « تنطرة السماء » مهما كانت مزاياه . وكلمة « بوز » أو « بول » تطلق على كل من الابن والقنطرة التي تتيج للاب أن يدخل السماء . وعند باب القنطرة « ستفاد » ، حيث يلتزم الرجل بأن يقدم حساباته قبل أن يمر ، يتعين على كبير الملائكة أن يسأله هل ترك وراءه بديلاً عنه ، فإذا أجاب بالنفي بقيت روحه لا تبرح مكانها زمناً طويلاً ، يائسة مكروبة ، وفي « الشاندوجيا » إحدى الأوبانيشاد ، يسمى « الشيء في ذاته » أو : الحقيقة الكبرى ، « سينو » ، أي القنطرة التي يطرد منها كل الذين أمروا .

وتعطي التقاليد الهندية أيضاً الابن أهمية فائقة . والابن ضروري لسعادة روح الإنسان . والواقع ، تبعاً للبرها سباتي ، ينجو الإنسان من الجحيم (بوت) حالما يرى وجه ابنه . كذلك فإن كلمة « بوترا » السنسكريتية التي تطلق على الابن تقرأ حسب اشتقاقها كما يلي : « ذلك الذي ينقذ أباه من الجحيم » . أما الذي ليس له ابن فهو تعس ، لن يبلغ السماء ، ولن ينال الخلاص .

ويأمر كل من التقليدين بزواج البنات في سن مبكرة ، وتقول النصوص البهلوية إن البنت يجب أن تتزوج قبل الخامسة عشرة خوفاً من المفارقة والاستسلام للقنطرة والخطيئة بحيث تصبح عاراً على أبيها . وفي الهند تجعل النصوص المقدسة الثانية عشرة من البلوغ وأهلية الزواج . والرجل الذي لم يزوج ابنته قبل هذه السن يعتبر أنه قد ارتكب خطيئة . وتبرز التقاليد من الجانبين عادة البائسة ، وتشجع الزواج من أبناء العمومة (وأبناء الأخوال) الأشقاء . وفيما بعد فقدت زيجات الأقرباء من جهة الأب في الهند ما كان لها فيما مضى من حظوة . وكانت المرأة في مسائل الإرث وملكية الأموال أكثر حظاً في إيران منها في الهند في العصور القديمة .

وكالمت أموال الشخص المتوفى بلا وريث من الذكور يمكن أن تعود إلى أرملة أو بقائه
في إيران القديمة . ولايتيح القانون « ميتاكسارا » الذي يحكم القسم الأكبر من الهنود
في العصر نفسه لأرملة المتوفى أو لابنته أن ترث أمواله ، وتعود ملكية هذه الأموال
إلى السلالة الأبوية ، اللهم إلا إذا كان هناك شخص قد تبني ابناً للبنت المذكورة .
ربما كانت هذه الفروق بين الهند وإيران في خصوص حالة المرأة ذات صلة بالتأثير
الاشوري في إيران منذ أقدم العصور . ونجد التأثير نفسه في مفهوم الآخرة .
فإن جانب فكرة أن الموتى سوف يلحقون بالجنود المتوفين ، التي نجدها في كل من
الزند أفيستا والريجفيدا ، فإن ثمة كتابات إيرانية أجلت عهداً تقدم لنا فكراً
« يوم الحساب » الذي يقابل بحث الموتى .

ويعرض التفاعل بين الثقافات الهندية والإيرانية منذ أقدم العصور مشهداً
جذاباً . فهناك بالإضافة إلى الإدراك الواضح لأصل مشترك وقرابة وثيقة عداً مستحكم
وكرامية شديدة بين هذه الثقافات ، إلى حد تحويل الآلهة إلى شياطين والشياطين إلى
آلهة . ويسبب الفروق العميقة في المنصر وفي الثقافة بين هذين الفرعين الآريين وبين
الشعوب التي واجهها أثناء الهجرة فقد انتهى الأمر بهما إلى أن يتبنيا هياكل اجتماعية
مختلفة في مراتبها المتدرجة . ومع ذلك تتشابه تصرفاتهما حيال الأخطار الخارجية
بصورة عجيبة : فهما يدفعان بنفس القوة والحمية هجمات مذهب بوذي يتهدد
باكتساحهما . وللتغلب على هذا الموج المتلاطم كان على كل منهما أن يندمج مع عناصر
ثقافية أخرى ليضم جماهير الشعب إلى قضيته . وتلقى هذه الظواهر ضوءاً ساطعاً على
بعض أنماط ردود الفعل الشائعة على نطاق واسع حين يتعرض تقليد ثقافي أو آخر
لتهديد في كيانه . إن المقابلة نقطة نقطة بين المصادر التي تتيح لنا أن نعيد بناء
التقليدين الثقافيين توضح ما لعله قد بقي دون شك غامضاً وغير مفهوم إذا لم يتأت لنا
أن ندرسه الاعلى انفراد .

شبه

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبي	العدد وتاريخه
● المسالك البحرية للاتصالات الثقافية في المحيط الهندي بقلم : ميشيل مولات	— Voiles Maritimes des contacts culturels dans l'océan Indien. <i>Par : Michel Mollat</i>	العدد ١١١ عام ١٩٨٠
● الأنشطة البحرية في المحيط الهندي قبل وصول البرتغاليين بقلم : تاتسورو ياماموتو	— Les activités Maritimes dans l'océan Indien Avant l'arrivée des Portugais . <i>Par : Tatsuro Yamamoto.</i>	العدد ١١١ عام ١٩٨٠
● دراسة عن تشتت الشعوب العربية في المحيط الهندي بقلم : يوسف أ . طالب	— Etudes sur la diaspora des peuples Arabes dans l'Océan Indien. <i>Par : Yusof A. Taleb</i>	العدد ١١١ عام ١٩٨٠
● وحدة الثقافات وتباينها كيفية التطور الهندسي المعماري في آسيا الموسمية بقلم : ســـــــــــــــــبـــــــــــــــــنـــــــــــــــــيك باندراناياكي	— Unités et différenciation des Cultures Modalités du development architectural dans l'Asie des Moussons <i>Par : Senake Bandaran-ayake</i>	العدد ١١١ عام ١٩٨٠
● المبادلات الثقافية بين الهند وإيران في العصور الموعلة في القدم بقلم : شري رام اندراديفا	— Echanges Culturels entre l'Inde et l'Iran dans la haut antiquité <i>Par : Shrirama Indradeva</i>	العدد ١١١ عام ١٩٨٠

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
رساهمة في إثراء الفكر العربي

○ مجلة رسالة اليونسكو

○ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

○ مجلة مستقبل التربية

○ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف

○ مجلة (ديوجين)

○ مجلة العلم والمجتمع

هذه مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتوا الدولية
تصدر طبعا باللغة العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة من الأمانة العربية.

تصدر الهيئة العربية بالإيعاز مع الشبكات القومية لليونسكو وبمعاونة
الشبكات القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بمجموعة من مصر العربية.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع يدار الكتب ١٩٨١/٣٨٥



العدد السادس والخمسون
السنة الخامسة عشرة
فبراير / أبريل ١٩٨٢

ديوجين

مصباح الفكر

محتويات العدد

- * بين الاسطورة والتاريخ
او ضروب المعجز في الحكمة
اليونانية
بقلم : بول فين
ترجمة : احمد رضا محمد رضا
- * جوهر الازمة والدين :
مستقبل العقيدة ومستقبل
الانسانية وحوار الاديان
بقلم : ر. ج. نفي فيرلوفسكي
ترجمة : الدكتور خضر
عبد العظيم ابو قورة
- * الثورة الصامتة :
من القرن السادس عشر حتى
القرن الثامن عشر
بقلم : جان لوفيس
ترجمة : الدكتور شحاتة آدم
محمد

* التطور ونزعة المحافظة

- بقام : مارسن ريزكيشتش
ترجمة : احمد رضا محمد رضا

تدريث : مجلة رسائل اليونسكو
ومركز مطبوعات اليونسكو
١ - شارع طلعت العرب
بيدات التحرير - القاهرة
تليفون : ٧٤٢٥٠٩

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوي

هيئة التحرير

- د. مصطفى كمال طلبه
- د. السيد محمود الشنيطي
- د. محمد عبد الفتاح القصاص
- عبدلحسان بنوويه
- مضى الدين العزاوي

الإشراف الفني

عبد السلام الشريف

بين الأسطورة والثنائخ أوضروب العجز في الحكمة اليونانية

ب. ب. ب.

هل كان الاغريق يؤمنون بأساطيرهم ؟ الاجابة عسيرة لان « لايمان »

بمعنى اشياء كثيرة ... لم يكن الجميع يؤمنون بأن « مينوس » Minos يستمر قاضيا في الجحيم ، أو أن ثيزيوس Thésée صارع المينشطور (حيوان خرافي نصفه رجل ونصفه الآخر في صورة ثور ...) . كانوا يعتقدون أن الشعراء « يكذبون » . ومع ذلك فان أسلوهم في عدم التصديق بشئ الحرة ، ذلك لان ثيزيوس كان موجودا في نظرهم ، فقط لا بد من « تمحيص الاسطورة بالعقل » (1) ، والرجوع بسيرة رفيق هيراكليس (هرقل) الى منبته التاويخي . أما بخصوص مينوس فان ثوسيديدس Thucydide (مؤرخ غريقي اثيني) ٤٦٠ - ٤٠٠ ق م - قد بذل في شأنه مجهودا فكريا جبارا ليستخلص منبته ، اذ يقول : « كان مينوس »

بقلم : بول قسين

استاذ التاريخ الرومانى بكوليدج دى فرانس منذ عام
١٩٧٥ اصدر كتابا فى تاريخ السينما والسياسة الخيالية
بروما بعنوان (الخبز والسيرك) الناشر لوسى
١٩٧٦ وكتابا فى تاريخ العلاقات الجنسية والاسرية
بروما بعنوان (الحب قبل المسيحيين) وتحت الطبع
الآن (هل آمن الاغريق بأساطيرهم ؟) و (رسالة
فى الخيال البناء)

ترجمة : أحمد رضا محمدا

ليسانس فى الحقوق من باريس .. مدير الادارة العامة
للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية
والتعليم (سابقا)

من كل الذين سمعنا عنهم ، أقدم من أمتلك أسطولا » ، ولم يكن أبو فيدر
Phèdre ناسيفاتي Pasiphae سوى ماك ساد البحار ،
وليس تمحيص الاماطير بوساطة الاوغوس (الكلمة ، الفعل الاول) فصلا
من فصول الصراع الابدى ، منذ بدء الخليقة الى زمن فولتير وسيان بين
رغم ما يقوله نسل Nestle لا يتعارضان ، تعارض الخطأ والصواب (٢)

كانت الاسطورة موضوعا لتفكير عميق ، ولم يفرغ اليونانيون من
التفكير فيها حتى الان ، بعد انقضاء ستة قرون على حركة السفسطائيين ..

W. Nestlé, Vom Mythos Zum Lagos

١٩٤٠ ويجب ان نحى هذا الكتاب البدع الذى ظهر عام ١٩٤٠ ، وهو حافل
بالتلميحات (انظر مثلا ، صفحة ٢٢٢ حيث يمتدح جاميليك) ، ويشهد بشجاعة المؤلف
ادبية .

ولم يكن تمحيص الاسطورة بواسطة اللوغوس نصرا للعقل ، بل كان منهاجاً مغفلاً في القدم ، غير معقول بدرجة تشير الدهشة : لماذا اجهد الاغريق عقولهم دون جدوى ، بغية فصل الاختيار من الاشرار ، بدلا من أن يستبعدوا من الحكايات الخرافية كلا من نيزيوس والمينوطور ، وينكروا وجود « مينوس » خرافي ، وكذا الاحداث غير المعقولة التي تنسبها الاسطورة لمينوس هذا ؟ ما اشبه ذلك بحالة علماء العراقة او الفولكلور ازاء الاساطير والحكايات الخرافية ، و حالة فرويد ازاء تكاثر الاحلام ، او هذيان الرئيس شربير Schrber . ما العمل بهذا الحشد الهائل من الترهات ، كيف لا يكون لكل هذا معنى خفي : او ربما بنيان (والسؤال عما اذا كانت الحكاية حقيقية يأتي دائما بعد السؤال عما تتحدث عنه الحكاية ، ولسوف نعتبر ان وجود مينوس هو على الاقل وجود تاريخي ، ولكنه مموه بأشياء غير معقولة يتعين تخليصه منها ، و « العقل » له تاريخ ، وهو لم ينشأ من ضوء طبيعي ، وليس ثمة نقد وضعى او عقلاني بقادر على حل مشكلة الخرافة او ما وراء الطبيعة .

كيف اذن ان الناس لم يعودوا يصدقون الاساطير ؟ كيف اننا لم نعد مثلا نؤمن بوجود « نيزيوس » « مونتسن ليتا » وبالاصول الاسطورية لروما ، والاصول الطروادية للوك الفرنجة ؟ لقد بدلنا نرى في ذلك بوضوح ، بالنسبة الى العصر الحديث ، بفضل كتاب « جورج هوبير » القيم عن « فكرة التاريخ الكامل » (٣) في القرن السادس عشر وعن « اتين باسبييه » . ولد التاريخ العلمى ، لا منذ ابتكار النقد ، لانه ولد منذ زمن بعيد ، ولكن منذ أن اقتضى البعض أن تكون مهنة المؤرخ ومهنة الناقد شيئا وإحدا : « كان البحث التاريخي يمارس قرونا طويلة دون أن يؤثر تأثيرا جديا فى أسلوب تدوين التاريخ ، وبقى النشاطان غريبين أحدهما عن الآخر ، وأحيانا فى قربة شخص واحد . ان ما تغير فى أواخر القرن الثامن عشر هو المنساج الفكرى : فلم يعد التاريخ أدبا ، وإنما صار علما » .

ولكن ما الشأن فى العصور القديمة ؟ نستهدى فى ذلك بفكرة ل. د. موميليانو A.D. Nomigiano وهى : « يقيم الأسلوب الحديث فى البحث التاريخي على التمييز بين المصادر الاصلية والمصادر الثانوية » . (٤) وليس من المؤكد تماما أن تكون فكرة العالم هذه صحيحة ،

(٣) (فكرة التاريخ الكامل) ، ترجمة برودل ، المكتبة العلمية الجديدة ،

١٩٧٢ ، ونذكر هاهنا فقرة بالمصفحة السابعة ..

(٤) اورد هذا هوبير ، صفحة ٧ ، رقم ١ وتوجد الآن رسائل موميليانو بشأن هذه المسائل الخاصة بالتاريخ ، وطريقة تدوين التاريخ فى المجموعتين الاتيتين :

— Studies in Historiography, New York, 1966

— Essays in Ancient and Modern Historiography, Oxford,

بل انى لا اظن انها وثيقة بالموضوع ، ولكن لها الفضل في طرح مشكلة خاصة بالاسلوب ، ولو بمعارضتها ، وهى تبدو كذلك في ظاهرها . ولنفكر في بوفور Beau fort او نيبور Niebur الدين يرجع ارتياهما في القرون الاولى من تاريخ روما الى عدم وجود مصادر ووثائق معاصرة لتلك العهود القديمة ، او لعل هذه الريبة يبررها هذا الانعدام * .

وتاريخ العلوم ليس هو تاريخ اكتشاف الاسلوب المناسب او الحقائق الصحيحة بالتدريج كان للاغريق طريقتهم في تصديق الاساطير او الارتياح فيها ، وهى طريقة لا تشبه طريقتنا في هذا الخصوص ، كما ان لاسلوبهم في تدوين التاريخ ، وهو اسلوب يختلف عن اسلوبنا ، ذلك الاسلوب يقوم على فرض ضمنى ، فلم يكن للتمييز بين المصادر الاصلية والمصادر انثاوية صلة بالموضوع ، ولو انه لم يكن مجهولا بسبب عيب في الانتهاج . وسوف نرى في الواقع ان المؤرخ القديم يعالج مصدره . لا كما يعالجها المؤرخ الحديث ، ولكنه يعالجها بشكل ملموس ، كما يعالج : لنصافي مصادر معلوماته .

x

والمؤرخ القديم قلما يعطينا فرصة لمعرفة ما اذا كان يميز المصادر الاصلية من المصادر الانثاوية ، وهناك سبب وجيه لذلك : ذلك ان المؤرخ القديم لا يذكر ابدا مصدوره ، او انه قلما يذكرها ، لاسباب غير تلك التى تحملنا على ذكرها ، فهو آ لا يضيف مذكرات في اسفل الصفحة « ، وفي اباحه الاصلية ، يريد ان يصدقه الناس بلا دليل ، اللهم الا اذا كان يفترض باكتشاف مؤلف غير معروف ، او يريد نشر نص قيم وانادر يعتبره اثرا هاما ، لا مصدرا . كان يونانياس Pistratides (رحالة وجغرافي ، ازدهر حوالي ١٧٤ م ، له كتاب « وصف بلاد اليونان » -) يكتفى بان يقول : « علمت ان ... » او « تبعا لمن اخبروني ... » وكان الذين اخبروه او فسروا له ، عبارة عن مصادر مكتوبة او معلومات ابلغه اياها شفاهة بعض الكهنة او العلماء المحيطين الذين صادفهم في رحلاتهم .

اذا اردنا ان نعرف الى اى مدى كانت الدقة (و) (انتهاج) و (نقد المصادر) قليلة الفائدة في هذه المجالات ، فانه يكفي ان نذكر هذه السطور التى اراد بها ف . لوكير ان يرد على نيبور : « القضاء تاريخ قرن من القرون لانه يختلط به بنس الحكايات الخرافية يعنى النساء تاريخ كل القرون - فالتقرون الاولى من تاريخ روما تبدو لنا مشبوهة بسبب ذبى رومولوس ، ودقيصر كله بسبب النجم الذى ظهر عند موته ، وعلى هذا الوجه نمحو من تاريخ روما تولوغ ابوللو مستخف في صورة ثعبان » (مذكرات وتاريخ افسطس بسبب انه قيل انه ابن تشك بوفور ونيبور لا يقوم على التمييز بين من الرومان ، ص ١٦٦) ومن ثم نرى ان دوع ثوما ، وظهر كاستور وبوللكس . . . المصادر الاصلية والمصادر الانثاوية ، ولكن على النقد التوراني الذى اجراه مفكرو القرن الثامن عشر .

ولنعد الآن الى اتيين باسكيه Etienne Pasquier الذى ظهر مؤلفه « أبحاث عن فرنسا » فى عام ١٥٦٠ ، يقول ج. هوبير ان باسكيه عرض مخطوطه على اصدقائه قبل نشره ، وكان اللوم الذى وجهه اليه يتعلق فى الكثير من الاحيان بمادته فى الاشارة إلى مصادر الاشياء التى يذكرها ، وقيل له ان هذه الطريقة تذكر كثيرا بمنهج « التلميد » ، ولا تقيق ابدا بكتاب فى التاريخ ، فهل كان من الضرورى حقا ان يميز فى كل مرة « قوله بقول مؤلف قديم » ؟ فان كان المطلوب هو ان يضمن على روايته صحة وصحة ، فان الزمن وحده كفيل بذلك . ثم ان مؤلفات القدامى لم تكن مزودة بالاستشهادات ، ومع ذلك كانت حجتهم تندفع بمرور الزمن ، وعلى باسكيه ان يدع الزمن وحده يؤيد كتابه .

هذا الكلام الذى يبدو لنا عجيبا ، يمكن ان يصرف عيوانه نفسها الى اى مؤرخ افرى او رومانى . ولكننا ان نبتدى ان هذا الكلام حقيقى بان يدهشنا اقل اذا كان منطوقه براسل صحفى . و بمؤلف كتاب مدرسى (٦) . فالمراسل لا يضيف شيئا الى ثقة الناس فى اخباره اذا هو وصف بدقة شخصه من خبره ، دون فائدة من ذلك ، فنحن نحكم على قيمته بمعايير الدخية ، اذ يكفينا ان نقرأ ما كتبه لنعرف ما اذا كان ذكيا ، حياديا ، دقيقا ، ويتمتع بثقافة قوية . يقول سيوديدس : ان المؤرخ الجيد لا يجمع بلا تبصر الروايات التى تقال له ، بل عليه ان يعرف كيف يتحقق من صحة المعلومات ، كما يقول مراسينا :

لا يضع المؤرخ كل هذه « الطبخة » تحت انظار قرائه فحسب ، وهى لا يفعل ذلك الا لضرورة ملحة . كان هيرودوت يحلو له ان يدون مختلف الروايات المتعارضة التى استطاع ان يجمعها ، اما وئسيوديدس فلم يفعل ذلك ظاهرا تقريبا ، كان يروى فقط ما يعتبره صحيحا ، او يتحمل مسؤوليته . وحين يؤكد تأكيدا قاطعا فيما يتعلق بمقتل آل بيزستراتوس Pisistratides . (زعيم أثينى اقام نفسه طاغية ، ٥٦٠ ق. م)

(٦) الحقيقة لا شخصية ، اما الخطأ فهو وحده الشخصى . هذا البدا يتضخم فى بعض المجتمعات ؟ ولننظر فيما كتبه ريتان بشأن تكوين اسفار موسى الخمسة (الاممال الكاملة لريتان ، الجزء السادس ، ص ٥٢) : « لم يكن عند المصور القديمة فكرة امالة الكتاب ؟ كان كل واحد يريد ان يكون نسخة كاملة فيضيف اليها كل الزبادات اللازمة حتى تكون متمشية مع التطور . وفى تلك الحقيقة لم يكن الناس يعمدون نسخ نص من النصوص : كانوا يعمدون تأليفه فيلحقون به وتألق اخرى : كان كل كتاب يتألف بموضوعة مطلقة ، دون عنوان ، ودون اسم المؤلف ، ويتغير دواما ، ويتلقى اضافات لا نهاية لها » وفى وقتنا الحاضر ، ونشر فى الهند طباعت شعبية من الآوانيشاد التى ترجع الى اللف ، او الفينة ، ولكنها اكملت بساذجة ، حتى لم تعد صادقة : وقد ذكر فيها اختراع الكهرباء ! وليس الامر هنا يتعلق بالتزييف : فنحن عندما يكمل بعضهم او يصحح كتابا حقيقيا ، مثل الدليل السنوى للتليفون فانه لا يتقرب زورا . بمباراة اخرى ان ما يهم هنا ليس فكرة الحقيقة ، ولكنه فكرة المؤلف ..

ويحكى هو القصة التى يعتبرها الحقيقة ، فإنه يؤكد بأنه لا يأتى بذلك
بأية بداية للآليات . ثم لا نرى كيف كان فى مقدوره أن يزود قراءه بوسيلة
بأية بداية للآليات . ثم اننا لا نرى كيف كان فى مقدوره أن يزود قراءة
بوسيلة يتحققون بها من صدق أقواله .

أما المؤرخون المحضون فانهم يعرضون تفسيراً للأحداث ويعطون
القارئ الوسائل الكفيلة بالتحقق من صدق المعلومات وصيغتها تفسيرات
أخرى ، وأما المؤرخون الاقدمون فانهم يتولون بأنفسهم ، لتحقيق من صحة
اختيارهم ولا يتركون هذه المهمة الشاقة لقرائهم ، فتلك هى وظيفتهم ،
ومهما قيل عنهم ، فانهم كانوا يميزون بين المصدر الاول (الرؤية بالعين ،
فان لم تكن ، فالتقاليد المروية) وبين المصادر الثانوية ، ولكنهم يحتفظون
لأنفسهم بهذه التفاصيل ، لان القارئ ليس مؤرخاً . كما أن قراءة الصحف
ليسوا صحافيين : فهؤلاء واولئك يضعون ثقتهم فى صاحب المهنة .

ترى متى ولماذا تغيرت العلاقة بين المؤرخ وقرائه ؟ لست كاتباً بارعاً
فى التاريخ الحديث ، غير أن ثمة امرين تفصيليين أثارا انتباهى : ذلك أن
جاسندى Jassendy (فيسوف وعالم فرنسى ١٥٩٢ - ١٦٥٥ -)
لم يذكر به امراجع فى كتابه « الفلسفة الإبيقورية » ، كما انه تعمق فى
شرح شيشرون ، وهرمارك واوريجن دون أن يعرف القارئ ما اذا كان
هذا الذى يقره هو فكر ابيقورى ، وفكر جاسندى : فهذا الأخير
لا يتبحر فى العلم ، ولكنه يريد فقط احياء المذهب الإبيقورى . وعلى العكس
فى ذلك نجد بوسويه Bossuet (واعظ وكاتب فرنسى ،
١٦٢٧ - ١٧٠٤) فى كتابه « تاريخ نقلابت الكنائس البروتستانتية »
فى ردوده : ولكن Furien يذكر مراجعته ، كما ذكرها أيضا جوريو
هذه مؤلفات جدلية . وهكذا انطلقت الكلمة الكبرى : ذلك أن الاحالة الى
المصادر ، والتعليق البارع ، بل الى نقل « التاريخ العلمى » كله - اذا
حكمتنا على العلم بادائه - قد اشتهق من الجدل الدينى أو القانونى (حين
كان مؤرخو اميرين متنازعين يحتجون بالمقود الرسمية التى تثبت حقوق
سادتهم على بعض الاقاليم) . اما التعليق البارع فانه نشأ من المنازعات
والمساجلات الكتابية ، كان الكتاب يتبادلون الادلة قبل أن يرسلوها الى
سائر أفراد « طائفة العلماء » . وكان الحكم الاعلى هو الجامعة باحتكارها
المتزايد للنشاط الفكرى ، والسبب فى ذلك اقتصادى واجتماعى ، فام يكن
ثمة اصحاب دخول من ملاك الاراضى للمعطلين من العمل مثل « انتينى
او مونتسكيو » ، ولم يعد يشرف الانسان أن يعيش تابعا لشخصية كبيرة
ندلا من أن يمارس عملا .

وفى الجامعة ، لم يعد المؤرخ يكتب لقراء عاديين ، كما يفعل
الصحافيون او « الكتّاب » ولكنه يكتب لرفاقه المؤرخين ، ولم تكن هذه

حال مؤرخي العصور القديمة الذين كان لهم ازاء الصرامة العلمية موقف متساهل يدهشنا أو يصمنا . فيوزانياس كتب في الكتاب الثامن من كتبه العشرة : « في بداية ابحاثي لم اجد في اساطيرنا سوى سذاجة بلهاء ، ولكني الان ، في ابحاثي بخصوص اركاديا ، أصبحت أكثر حصافة . قالواقع أنه في العصر القديم ، كان أولئك الذين نسميهم الحكماء يعبرون عن أفكارهم بالانغاز ، لا بالصرحة ، وارى أن الاساطير المتعلقة بكونوس من قبيل حكمة هؤلاء الحكماء » هذا الاعتراف المتأخر يدلنا - بالنظر إلى الماضي - أن يوزانياس لم يصلح كلمة واحدة من الاساطير العديدة غير المعقولة طوال الستمائة صفحة من كتبه . أما المؤرخ المحدث ، فإنه إذا قدم لطائفة لعلماء كتلت عن أحداث أو اساطير لا يصدقها ، ويطلب اليهم أن يقرأوها ، فإنه يعتدى بذلك على الامانة العلمية . كان لدى المؤرخين القدامى - أن لم يكن فكرة مختلفة عن الامانة - فعلى الأقل قراء مختلفون ، غير محترفين ، يشكلون جمهورا غير متجانس كجمهور الصحافة ، لذلك كان لهم الحق ، يا حتى الواجب في بعض التحفظات ، وفي حوزتهم مجال للامناورة . والحقيقة نفسها لا تظهر على افواههم ، وعلى القارئ أن يكون لنفسه فكرة عن هذه الحقيقة . هذه خصيصة من الخصائص المديدة غير المرئية التي تكشف عن أن المنهج التاريخي عند القدامى يختلف كثيرا عما هو عند المحدثين ، رغم ما بينهما من تشابهات كبيرة . وجمهور المؤرخين القدامى على انواع مختلفة ، فبعض القراء يلتمسون التسلية ، وآخرون يقرأون انتاريخ بعين ناقدة ، وبعضهم من محترفي السياسة والاستراتيجية . وكل مؤرخ يختار من هؤلاء من يشاء ، فهو يكتب للجميع ، ولكنه مع ذلك يراعى مختلف الانماط من القراء ، أو يتخصص مثل توسيوديدس ، ويوليبيوس (مؤرخ افريقي ، ٢٠٣ - ١٢٠ ق.م) في الاعلام الثابت تقنيا ، الذي يزود السياسيين والعسكريين بمعلومات يستخدمونها على الدوام ، وحين يختار المؤرخ من يريد من القراء ، فإن اختلاف مشارب الجمهور يترك له مجالا هامشيا : ففي وسعه أن يعرض الحقيقة بألوان أكثر فجاجة أو أكثر حسنا ، دون أن يشوهها . ومن ثم فانا لا ندهش ، لو فستنكر الخطاطب الذي علق عليه كثيرا المحدثون ، وفيه يطلب شيشرون ن ن لوكسيوس Luccius أن « يسو بأعمال قنصلية » ربما أعلى مما كان يقوله » والا يتقيد كثيرا بقواعد المنهاج التاريخي : مجرد خدمات ومجاملات لا تتعدى ما يمكن أن يطلبه الانسان ، ودون أن تتجاوز حدود الأدب واللياقة المطلوبة من صحافي يؤيده قسم من جمهوره .

وخلف المسائل الظاهرية الخاصة بالاسلوب العلمي والامانة العلمية ، تتجلى مسألة أخرى خاصة بعلاقة المؤرخ بقرائه . فالواقع أن الاحداث كانت موجودة ، قبل عصر نيتشة وماكس فيبر ، ولم يكن على المؤرخ أن

يفسر شيئا « لان الاحداث قاجمة) او يقيم الدليل على شيء » لان الاحداث ليست موضوعا لجدل) : كان يكفي ان يروى الاحداث ، اما بصفتهمخبرا ، او مصنفا وجامعا للتصوص . ولم يكن من اجل هذا في حاجة الى موهبة عقلية خارقة ، كان يكفي ان يتمتع بمزايا ثلاث : الهمه ، والكفاءة ، والحياد ، هي مزايا الصحافي الكفاء . عليه ان يبحث بهمة عن المعلومات في الكتب ، او عند الشهود ، اذا وجد البعض منهم ، او يجمع التقاليد والاساطير . ويتيح له كفاءته في المواد السياسية ، من قبيل الاستراتيجية والجغرافيا ان يفهم اعمال رجال الدولة ، ان ينقد معلوماته عنها . ومن شأن حياده ان يمنعه من الكذب ، ايجابيا او سلبيا . ومن شأن عمل المؤرخ وفضائله ان يعرف في النهاية حقيقة الماضي ، بخلاف عامة الناس ، وذلك كما يقول يوزانياس ، لان « اشياء كثيرة غير صحيحة تحكى لعامة الناس الذين لا يفهمون شيئا في التاريخ ، ويتصدقون كل ماسمعه من الطغولة ، من جماعات الخورس (المنشدين) ومن المسرحيات المأساوية . هناك حكايات تروى عن ثيزيوس على سبيل المثال ، ولكن الحقيقة ان ثيزيوس كان ملكا ارتقى العرش بعد وفاة مينيسيثوس Ménesthée ، واحتفظ ابناؤه حتى الجيل الرابع بالسلطة » .

وكما نرى ، لقد فصل يوزانياس الحق من الباطل ، واستخرج من اسطورة ثيزيوس النواة الحقيقية ، ترى كيف استخرجها بواسطة مانسميه مذهب الاشياء الواقعية ؟ : فالماضي شبيه بالحاضر ، او بالاحرى العجائب لا وجود لها ، ونحن في عصرنا الحاضر ، لا نرى اناسا برونوش ثيران ، ولكن يوجد ثمة ملوك ، وعلى ذلك فلم يكن هناك بالمرّة مينوطور ، ولم يكن ثيزيوس سوى ملك فحسب . ذلك ان يوزانياس لم يشك في صحة وجود ثيزيوس ، كما لم يشك ارسطو في وجوده ، خمسة قرون قبل يوزانياس (٧) .

وعلى ذلك فان نقد التقاليد الاسطورية مسألة طرحت بصورة غير صحيحة ، فلم يكن يزانيساس يشبه فونتنيل Fontenelle مؤلف فرنسي (١٦٥٧ - ١٧٥٧) الذي لم يفصل الحق من الباطل ، ولكنه قدر ان كل ما في الاساطير باطل . ورغم الظواهر ، لا يشبه النقد القديم للاسطورة نقدنا اياها ، فنحن نحى في الاسطورة قصة ضخمتهما « العبقريّة الشعبية » ، والاسطورة في اعتبارنا تضخيم ملحى لحدث كبير من قبيل الغزو « الدوري » (نسبة الى الدوريين الذين غزوا البلقان في حوالي ١١٠٠

(٧) الواقع ان ارسطو ، مثل توسيوديو (الجزء الثاني ، ١٥) لا يشك في صحة وجود ثيزيوس ، اذ يرى فيه مؤسس الديمقراطية الاثينية (نشأة اثينا ، الجزء ١٦ ، ٢) ويسلم بصحة اسطورة الاطفال الاثينيين الذين نفوا الى كريت وسلبوا للبينطور :
Const. des Bottiées

اوردها بلوتارك ، ثيزيوس ، ١٦ ، ٢)

— ١٠٠٠ ق م) . الا ان الاسطورة في تقدير اليوناني ، حقيقة واقعة حرفت الساذجة الشعبية ، نواتها الحقيقية تقاصير لصغيرة صحيحة ، لانه ليس فيها ما هو عجيب ، كاسماء الابطال وانسابهم . وتفترض مسائل للتصدد والاسلوب (٨) وتفترض مسألة موضوعية : ما هي الاسطورة ؟ هل هي قصة محرفة ؟ ام ولع جماعي بالاكاذيب ؟ ام هي مجرد ؟ ام قصة تضخمت ؟ كل هذا يتيح مجالا للتيقن من انه يمكن تصديق اشياء متناقضة في وقت واحد ، وأن فكر الحقيقة ليست بسيطة ولا هي ابدية .
ذلك ان الاساطير اليونانية التي كانت صلتها بالدين واهية للغاية (٩) ، لم تكن سوى نهج ادبي شعبي ورقعة شاسعة من الادب ، وبخاصة الادب الشفاهي ، اذا كانت كلمة الادب هذه شائعة قبل التمييز بين الواقع والخيال ، حين كان 'النصر الاسطوري' مقتولا عن طيب خاطر .

هناك مثالا : فقد اثبت نيوتن ان ملوك روما السبعة حكوا في المجموع ٢٤٤ عاما ، ولاحظ ان مثل هذه الفترة الطويلة من الحكم لا مثيل لها في تاريخ العالم حيث يبلغ المدة المتوسطة لحكم واحد ١٧ عاما ، واستنتج من ذلك ان الترتيب الزمني لتساويخ روما في العصر الملكي ترتيب اسطوري ؟ وانه غير صحيح ، وبسببه بان يجعله سبع مرات من الحكم ، كل مرة ١٧ عاما ، ويرجع بذلك تاريخ تأسيس روما الى عام ٢٤٠ ق م . انظر في ذلك اسحق نيوتن مترجمة من الانجليزية ، باريس ، ١٧٢٨
La chronologie des anciens royaumes

(٩) م. نلسون :

M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, 2e ed. Vol. I, p. 14 et 371

و ا . د . د . نوك :

A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, vol. 1, p. 261

ولست متأكدا من انه ينبغي استبعاد الاساطير الانولوجية (التي تبحث في اسباب الاشياء - المترجم) فقليل جدا من الاساطير اليونانية يفسر الشماثر ، والتي تفعل ذلك ، ليست من تأليف الكهنة الذين يريدون تبرير بعض الشماثر بقدر ما هي لمرة خيال بعض اصحاب المقول الذكية الحليلة الذين اخترعوا تفسيراً وهمياً لخصيصه او اخرى عقيدته تحير انفسهم الاحالي والرحالة ، فالشعيرة تفسرها اسطورة ، ولكن نفس الطريقة التي يشرح بها اية (اعجوبة) محلية ، مثال ذلك صخرة ذات شكل غريب ، تجد راويا محليا يبتكر لها تفسيراً . لذلك فان من اللعب محاولة التمييز بين الاسطورة والحكاية والخرافة فيما للدرجة الحقيقة التي نضيفها على كل من هذه الانواع ، او حسب علاقة كل منها بالدين : انظر في ذلك :

F. Hampl, *Geschichte als Kritische Wissenschaft*, 1975, Vol. II, p. 1-50 : *Mythos, Sage, Marchen* .

وبخصوص الاساطير اليونانية ، تجد كل شيء بفضل اعمال ج. ب. فرنان
J.P. Vernand
Les organes de la pensée grecque : ١٩٦٢ (اسول الفكر الاغريقي)
Mythe et pensée chez les Grecs, 1965 : وكذا الاسطورة والفكر لدى الاغريق
M.I. Finley مؤلف م. ا. فينلي :
(الاسطورة والذاكرة والتاريخ) في مجلة (التاريخ والنظرة) ، الجزء الرابع ، ١٩٦٥
ص ٢٨١

و م . ديتييه : (اسئلة الحقيقة في الاغريق القديمة)

M. Detienne : *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, 1967

والتي اعالج هنا معالجة سطحية للغاية موضوع الفكر الاسطوري ، وموسمهم
جدة بعض تحول هذا الفكر في القرون الأخيرة قبل الميلاد .

وبقراءة يوزانياس ، نفهم ماذا كانت الاسطورة : كان لاصغر ضيعة وصفها علامتنا اسطورتها المتعلقة ببعض العجائب الطبيعية أو الثقافية المحلية ، وهذه الاسطورة الفها راو مجهول ، ودونها فيما بعد أحد العلماء المحليين الذين قرأ لهم يوزانياس واسمهم « شراحا » ، كان كل من هؤلاء المؤلفين أو الرواة يعرف نتائج رفاقه ، لان الاساطير المختلفة كان لها الابطال نفسها ، وتتناول الموضوعات نفسها ، كما كانت السلالات الالهية أو البطولية بوجه عام متفقة فيما بينها ، أو ليس فيها تناقضات كبيرة . كان هذا الادب الذي يجهل بعضه بعضا يذكر بادب آخر : بحياة الشهداء والقديسين المحليين ، في عصر الملوك الميروفنمين . في « الاسطورة الذهبية » *Legende dorée* . وقد أوضح أ. فان جنيب A. van Gennep ان تواريخ القديسين الزائفة هذه التي بذل البولنديون (اشياخ يوحنا بولان ، اليسوعي) جهودا شاقة لانصافها كانت في الواقع ادبا ذا نكهة شعبية للغاية : فهناك ثمرات ، اختطفن وعذبن بقسوة ، واقتذهن بعض الفرسان القديسين ، فخر ، وجنس ، وصادية ، مضاميرة . وافتتن الناس بهذه لا قاصيص ، وصورها الفن ، وعالجها أدب شاسع ، من شعر ونثر .

كان الناس يعتبرون هذه العوالم الاسطورية حقيقية ، بمعنى أنهم لم يرتابوا في صحتها ، ولكنهم لم يؤمنوا بها ايمانهم بالحقائق الواقعة التي تحيط بنا . وبالنسبة الى جمهور المؤمنين ، كانت حياة الشهداء الخافلة بالعجائب واقعة في ماض لا عصر له ، لا يعرف عنه سوى انه سابق على الزمن الراهن ، وخارج عنه ، ومغاير له ، كان « زمن الوثنيين » . ولا امر كذلك بالنسبة الى الاساطير الاغريقية ، فكانت تجري « من قبل » في زمن الاجيال البطولية التي اختلطت فيها الالهة بالبشر .

كان زمن الاساطير ومكانها مغايرا لزماننا ومكاننا (١١) ، وكان الاغريق يجعل الالهة « في السماء » ، ولكنه لا بد ان يذهل لو لحجا بفعل في السماء ؟ ولعله يذهل أيضا لو صدقنا وأنبأناه بان هيفايستوس Hécatee (عند الاغريق ، اله الحدادة والنار والصناعات)

تزوج مرة أخرى : أو أن اثينا (الالهة الحكمة عند اليونان وحامية المدن ، وراعية السلم والحرب) شاخت كثيرا في الأيام الأخيرة . ما جلوى عقيدة لا تتحرك لانها لا تتضمن المعايير والمصالح الخاصة بالحياة

(١٠) واميل مال :

— A. van Gennep, Religions, moeurs et légendes, III, p. 150.

— Emile Male, L'art religieux du XIIIe siècle, p. 269.

L'art religieux de la fin du XVIIe siècle, étude sur l'iconographie après le Concile de Trente, p. 132.

Pain et Cirque, p. 589 : Veyne

(١١) انظر فيين

اليومية والتاريخ المعاصر ؟ ليس ثمة معنى للواقع ، وليس من المسلم به أن تتمثل الماضي على أنه شبيه بالحاضر ، كذلك ليس من المسلم به أن تصور أن للجنس البشرى ماضيا ، معروفا أو غير معروف : أننا لانلمح حدا للقرن التي احتفظنا بذكرها ، كما لا نميز الخط الذي يحد مجال البصر ، ولا نرى وراء الأفق ابتداء قرون مظلمة من الزمان : أننا نتوقف عن الرؤية ، وهذا كل شيء . وتقع الأجيال البطولية على الجانب الآخر من هذا الأفق الزمني ، في عالم آخر ، هذا هو العالم الاسطوري الذي استمر يؤمن بوجوده المفكرون من ثوسبوليدس أو هيكتاتوبس

(رحالة ومؤرخ أغريقي في القرن السادس قبل الميلاد) الى يوزانياس أو القديس أوغسطين (١٢) ، ولكنهم لم يعمدوا يرونه علما آخر ، وأنزلوا منزلة الامور الدنيوية الواقعية ، واعتبروا ان الاسطورة تتبع نظام الايمان الذي يتبعه التاريخ (١٣) .

(١٢) القديس أوغسطين ، على سبيل المثال ، لا يشك في حقيقة انبياس التاريخية ولكنه يهبط بالاسطورة الى مرتبة الاحتمال التاريخي : فلم يكن انبياس ابنا لثينوس كما لم يكن رومولوس ابنا للمرس : Cité de Dieu I, 4, et II 2-6 (١٣) ان تعدد انماط الايمان حقيقة عادية فلا فائدة من التاكيد عليها ، انظر في ذلك : من الامور العادية ايضا من يؤمن الانسان بحقائق مختلفة في موضوع واحد ، فالاطفال يعرفون في وقت واحد ان اللب يحضرها (بابا نويل) وبطيمها لا ياتهم يقول ج باجيه في « الحكم والنطق عند الاطفال » صفحة ٢١٧ ، ٢٢٥ عند الطفل حقائق كثيرة مختلفة اللعبة والوانع الذي يمكن ملاحظته ودنيا الاشياء السموعة والحكمة .. الخ ، هذه الحقائق غير مترابطة بنوع ما ، ومستقلة ، بعضها من بعض ، ومن ثم فلنعدنا ينتقل الطفل من العمل الى اللعب ، او من حالة الخضوع الى حديث الكبار الى حالة الاختيار الشخصي ، فان آراءه قد تتنوع تنوعا غريبا « يقول السيد تلسون في كتابه :

« قال طفل في الثالثة عشرة يستحم في جدول ماء فيه آلاف الأمواج الصغيرة : « الجدول يقلب حواجيه » فلذا نقلت هذه العبارة كلمة كلمة كانت اسطورة » بيد ان الطفل يعلم جيدا ان الجدول من ماء ، وأنه يمكن شرب هذا الماء ... الخ ، كذلك فان انسانا يداليا قد يرى ارواحا في كل انحاء الطبيعة ، ويمكنه ان يجعل في شجرة قوة تحس وتتحرك ، ينفي له ان يهدئها او يجلها ، ولكنه في مرة أخرى يشرب هذه الشجرة ليصنع منها مواد للبناء والوقود » انظر ايضا ماكس فيبر :

(كان المؤلف في التاسعة عشرة من عمره ، من اهالي كومومل اiban عملية التطهير الكبرى في عام ١٩٣٧) : « اعتقلت امي ، وشهدت انتقال اسائتي واصدقائي ، وبالطبع لاحظت منذ زمن بعيد ان الواقع السوفييتي لم يكن شبيها بالوصف الذي عرضته جريدة البراندل . غير اني فصلت بشكل ما هذه الاشياء ، وكذا تعبيراتي وخبراتي الشخصية عن معتقداتي السياسية . وكان الامر اشبه شيء بوجود مستويين : مستوى الاحداث اليومية او تجربتي الشخصية (ولم يكن من النادر ان ابقي بروح نقدية) ومستوى آخر ، خاص بالخط العام للحزب ، الذي داومت على اعتباره صحيحا ، رغم شعوري ببعض الضيق » (وذلك بشكل اساسي على الاقل) . واعتقد ان الكثير من اهالي كومومول يعرفون مثل هذا الانقسام .. لا يبدو اذن بالرة ان الاسطورة قد اعتبرت بمثابة تاريخ ، وأنه قد ازيل الفسوق بين الخرافة وبين التاريخ ، وذلك رغم ما كتبه ١ . كوملر :

←

لما غير المفكرين فانهم على العكس من ذلك كانوا يلحون فيما وراء
اتق الذاكرة الجماعية . عالما من الزمن الماضي ، بل جامل من أن يكون
واقعا خاضعا للتجربة الانسانية (أى مبنيا على الملاحظة والاختبار) .
ولا يعنى هذا القول بأن عالم جسد « القيم » أو جعل لها رموزا : فلسنا
نرى أن الاجيال البطولية قد غورت الفضائل أكثر مما فعل أناس العصر
الحاضر ، ولكن كان لتلك الاجيال « قيم اكبر » مما لدى الناس في الوقت
الحاضر ، فالبطل أكثر من مجرد انسان ، كما أن « الدوقة » في
عيني بروسست Proust اكبر قيمة من اية امرأة بورجوازية .

ولعل بنداروس Pindare (اعظم الشعراء الفنايين عند اليونان ،
٥١٨ - ٤٣٨ ق. م - مثال جيد لهذا التفاخر . ونحن نعرف المسألة :
ما السبب في وحدة قصائد بنداروس ، ان كان لها وحدة ؟ لماذا يحكى
الشاعر للمنتصر اسطورة أو أخرى لاصلة لها بالموضوع ؟ قدم هـ . فرانكل
H. Fränkel تفسيراً جيداً لذلك : فبنداروس يرفع المنتصر وما ناله

نقول بالاحرى انهم قد يصدقونها كما يصدقون التاريخ ، ولكن لا كبديل للتاريخ ،
ولا بنفس مواصفات التاريخ . كذلك لا يطلب الاطفال آباءهم ان يكون لهم ما لآب نويل
من قدرات التحليق في الهواء ، وكليسة الحضور ، والاختفاء عن الأنظار . والاطفال ،
والبدائيون ، والمؤمنون من كل نوع ليسوا ساذجين « حتى البدائيون لا يخلطون قصة
Evans Pritchard

خيبالية بقصة واقعية (ايفانز بريتشارد) ، « ديانة البدائيين »
ص ٤٩) ، « تسلم رمزية الهوبشول بتمائل الفصح والليل ، ولا يريد ليفي بروهل
ان يذكر احد هنا الرمز ، وانما بالاحرى الفكر قبل المنطقى . ولكن منطق الهوبشول
لا يكون « قبل منطقى » الا في اليوم الذى يمتد فيه عصيدة من القمح وهو يظن انه يمتد
طعاما من لحم الابل » (اوليفييه ليروى ، Olivier Leroy ، « العقل البدائي » ،
باريس ١٩٢٧ ، ص ٧٠) ، « انشأ السيد انج موا بالهند الصينية وسائل تتيح
للانسان ان يتخلى عن انسانيته ويصير خنزيرا برياً ، ولكنه مع ذلك يتصرف بكيفية
مخالفة ، كما لو كان بصدد خنزير حقيقى او خنزير اسمى »

« الفهد » عند اللدزية Dorzé حيوان مسيحي يحترم صيام الكتييسة القبطية ،
ومع ذلك فاللدزي يهتم بحماية ماشيته يومى الاربعاء والجمعة ، وهما يوما صيام ،
اسوة بسائر ايام الاسبوع . وهو يؤمن بأن النفود تصوم ، وانها خطيرة كل الايام ، ولم
يتعارض هذان الفرعان بالرة : فالنفود خطيرة كل الايام ، وهذا شيء معروف بالخبرة ،
وهى مسيحية وتصوم ، بثمان التقاليد « على الرغم من التقاليد الشفاهية ،
قلما يعتبر الناس الاسطورة بالمعنى الذى يعتبرون به حقيقة قائمة على الملاحظة
والاختبار ، وكل النظريات التى ازدهرت في شأن خلود الروح ، اثرت بالكاد في شعور
الانسان الطبقي ازاء الموت » :

من نصر الى العالم العلوى ، عالم الشعاع (١٤) ، ذلك لان من حق بنداروس ، بصفته شاعرا أن يدخل فى عالم الالهة والابطال ، ومن ثم فهو يرفع المنتصر ، اذمى الجدير بالتكريم الى عالمه هو (عالم الشعاع) ، وذلك بأن يعامله كند له ، ويحدثه عن ذلك العالم الاسطورى الذى سيكون عالمه بفضل بنداروس الذى يقدمه اليه . ليس هناك حتما صلة وثيقة بين شخصية المنتصر وبين الامور التى يحدث عنها الشاعر : فبنداروس لا يهتم كثيرا بأن تتضمن الاسطورة دائما إشارة رقيقة الى شخص المنتصر ، المهم هو أن يعامل المنتصر معاملة الند لند ، فيحدثه بلا كلفة عن ذلك العالم الاسطورى .

الاسطورة ، أدب قبل الادب ، لا هو حقيقى ، ولا هو وهمى ، ولانها فى خارج عالم الواقع والتجربة ، وهى مع ذلك أنبل منه ، فان لها خصيصة اخرى : فهى كما يدل اسمها حكاية ، ولكنهما غير مسماة ، يمكن تلقيها وترديدها ، ولا يعرف اسم مؤلفها . بم تتعرف على الاسطورة من حيث شكلها ؟ ان الشارح يتحدث عن ذلك العالم العلوى بأسلوب غير مباشر قائلا : « يقال ان » ، تشدربة الفن بأن ؟ يقول لوغوس ان : ولا يظهر المتحدث المباشر ابدا لان ربة الفن نفسها انما « تردد اقول » ، وتسترجع الخطاب الذى قاله ابوها نفسه . وحين يتعلق الامر بالالهة وابطال ، فان مصدر المعرفة الوحيد هو عبارة « يقال ان » ولهذا المصدر حجة خفية . ولا ينتفى وجود مخادعين : فربات الفن يعرفن قول الصدق والكذب .

ها هى ذى الاساطير التى ينتقدها كل مؤرخ ، دون أن يتأثر بفتنة الخوارق ، ولكنه مع ذلك لا يقر بطبيعتها هذه : فهو يعتبرها من صنع المؤرخين ، ويعتبر « الميثوس » Mythos (الاسطورة) ، ذلك الحديث الذى له حجته الخاصة مجرد « تقليد » ، ويعالج الزمنية الاسطورية كما لو كانت زمنا تاريخيا واقعيا . ليس هذا كل شيء ! فالـمؤرخ يعالج ايضا نوعا ثانيا من الادب الاسطورى ، بالنثر او الشعر الملحمى الطرواديين للوك الفرنجة من فريديجير Frédegair (اسم مؤلف ادب القصص او الملاحم المحلية . ولنتأمل عندنا فى اسطورة الاصول مفترض لاخبار العهد الميروفنجية بفرنسا ، القرن السابع عشر) الى رونسار Ronsard (شاعر فرنسى ١٥٢٥ - ١٥٨٥) :

ذلك لان الطرواديين هم الذين أسسوا الممالك الجديدة بهذا الاسم ، ومن ثم فهم ايضا الذين أرسوا مملكة الفرنجة . ولما كانت اعلاميات (أى دراسة اسماء الاعلام ..) الاماكن ترجع فى اصلها الى اعلاميات الناس ، فان الطروادى المقصود هنا لا بد أن يكون اسمه فرانسويون Francion

يحكى ادب الانساب هذا عن نشأة العالم ، وحاله ، والفكرة التى تتضمنها (وهى موجودة ايضا فى الكتاب الخامس عشر للشاعر لوكريتيوس) هى ان عالمنا تكون ، وتم تكوينه ، فهو كامل (قال نى طفل وهو مندهش عندما رأى بنائين يشتغلون : « بابا ، ألم يتم بناء كل البيوت ؟ ») (١٥) ، وهذه المنشأة حدثت حسب التعريف قبل بدء التاريخ ، زمن الابطال الاسطورى ، ويؤول كل شئ الى حكاية مصدر وجود الانسان او العرف او مدينة من المدن .

واذ نشأت المدنية ، فما عليها الا ان تعيش حياتها التاريخية التى لا صلة لها بأى نظام ، ولا شأن لها بعلم الاسباب .

التاريخ بحث فيما هو كائن ، اما علم الاسباب فانه يخمن فيما بقى خفيا : ترى ماذا حدث قبل العصر التاريخى ، العصر الذى احتفظنا بذكره؟ ويتمثل المنهج التفسيرى لعلم الاسباب فى تفسير الشئ ببدائته : تفسير المدنية بمؤسسها ، والشعيرة بحدث كان لها بمثابة سابقة لان الناس رددها ؟ والشعب بأول انسان ولد فى الارض ، او بأول ملك . وبين هذا الحدث الاول وعصرنا التاريخى الذى يبدأ بحرب طروادة ، تمتد سلسلة الاجيال الاسطورية ، ويتولى كاتب الاساطير اعادة تشكيل - او بالاحرى تأليف سلسلة انساب ملكية متصلة لا انقطاع فيها تمتد عبر العصر الاسطورى كله . وعندما يتم له هذا العمل يشعر بالرضا لحصونه على معرفة كاملة . ترى من اين استخلص كل اسماء الاعلام التى يلصقها بطبقات انسابه ، من مخيلته ، واحيانا عن طريق المجاز ، وغالبا من اسماء الاماكن : من الانهار والجيال والمدن ، فى بلدنا تتولد اسماء الاناس الاصليين الذين سكنوها ، والذين يظن احيانا انهم كانوا ملوك البلد ، لا سكانها العاديين . وترجع اسماء الاماكن ، وهى الاثر الانسانى الذى لا يعرف له زمن ، ترجع فى اصلها الى اسماء الاعلام الانسانية فى العصور الاسطورية . وحين يشتق اسم نهر من اسم انسان ، فان هذا يرجع بنا الى وجود الانسان الاصلى الذى اصبحت المنطقة منذ زمن وجوده اقليما يسكنه الناس .

الفكرة الثامنة عن الزمن التاريخى ليست بالمرءة انه زمن دورى ، او مستقيم ، او يتقدم ، ولكنها فكرة ان العالم قد اكتمل تكوينه ، ومن ثم فلا يمكن الا ان يشخ : ونحن فى عصر شيخوخة العالم : انظر فى ص ٥٧ . هذه الفكرة تعطى معنى جملة التاريخ « صفحة ٩١ (كتاب الجيب ، ذلك ما كتبه فيين Veyne » كيف يكتب توثقت فى كتاب (القوانين) لافلاطون : يقول افلاطون ان العالم يتهدم بصفة دورية بثورات تمحو كل حضارة ، والغالبية العظمى من البشر ، « الواقع يا عزيزى ، اننا اذا افترضنا انه يوجد حقا فى هذا العالم استدامة ثابتة لكل الانجازات البشرية ، فكيف يمكن اجراء اسسط اكتشاف ؟ » فى رأى افلاطون انه لا يمكن للانسان ان يكتشف (او بالاحرى يخترع) دواما ، دون حدود ، واذا كان البعض ومثقال يكتشف ، فذلك لان مخزون الاكتشافات قد دمر تعميرا جوفيا ومن ثم فهناك مجال لاعادة تكوينه .

ولكن ماهو الحدث الذي انتقل على اثره اسم ملك قديم فاطلق على هذا النهر ؟ سؤال لا يحفل به الاخصائي فى الانساب : اذ يكفيه تماثل الاسماء : واسلوبه المفضل فى الشرح ، اسلوب مثالى ، من ذلك انه يتساءل عن العلاقة الواقعية بين « الفون » Faune (حيوانات البلو) ، وبين الرومان () ، و « الفونات » Hellen (حيوانات البلو) ، وبين « هيلين » Faunes (فى الاساطير اليونانية ، جيد اليونان الاول الذى اعطاهم اسمه ، فسموا بالهيلينيين) والهيلينيين : بين بيلاسجوس Elephant ، والبيلاسجويين (الاهالى الاصليون الذين سكنوا شبه جزيرة انبلاق قبل قدوم الاغريق اليها) ، او بين الفيل ، وبين الفيلة فى التوليفة الايتولوجية (الايتولوجيا ، علم الاسباب) : « فى البداية ، لم يكن للفيل خرطوم ، ولكن احد الارباب شد انف الفيل عقابا له على خدعة اقترفها ، ومن ذلك اليوم ، أصبح لكل الفيلة « خرطوم » اما يوزانياس فانه لا يفهم هذا المنطق المثالى ، ويتناول مثال آدم ، باعتباره الكائن الوحيد (فى حينه) فيطيقه على اول ملك فى القطر ، ويقول : « يقول الاركاديون ان بيلاسجوس كان اول من سكن بلدهم ، ولكن من المستساغ منطقيا القول بأنه لم يكن هناك وحده ، وانما كان معه اناس آخرون ، والا فإى رعية حكمها هذا الملك ؟ . كان يتميز بقامته الطويلة ، وقوته ، وجماله ، وكذا بذكائه ، وعليه فإنى اتصور انه اختير من اجل ذلك ليحكمهم . والف آسيوس Asios عنه الاشعار الاتية : انتجت الارض السوداء فى الجبال المكسوة بالغابات بيلاسجوس ، ند الآلهة ، ولكى يعيش الجنس البشرى

لم يكن ايمان يوزانياس بالاساطير قلما على افتتانه بالاعاجيب ، ولكنه كان يعتقد فيها كما يعتقد الانسان فى التاريخ ، فيعرف كل شىء عن طريق التقاليد ؟ كما كان يعتقد فيها لانه لم يكن يميز جيدا تاريخ التقاليد التى نعرفه بها ، والتى كان يحترمها احترام الناس للعصور القديمة . وسوف تهم هذا جيدا وبذلك حجم المشكلة حين نعرف ان هذا الموقف تجاه الاسطورة يستمر كذلك خمسة عشر قرنا ، ذلك لان (بوسوية) فى كتابه مقالة فى التاريخ العام تناول من جهة تاريخ الاحداث الاسطورية وفقا لتاريخ الاحداث فى التوراة ، واستطاع بذلك ان يضع فى التاريخ المناسب «بعد ابيمبلش Abimélech بقليل « الممارك المشهورة التى خاضها هيراكليس ابن امفثريون » . فهل كان بوسويه حقيقة يؤمن بوجود هيراكليس ؟ لم يكن بالاحرى يؤمن بالؤلئين القدامى ؟

*

لقد عرف الادب الشفاهى ومجموعات الصور والايتونات الناس كافة بوجود عالم اسطورى وربما فيه من نمط خيالى ، عالم يستشعر الناس

نكته ، حتى ولو جهلوا تفاصيله . ولم تكن هذه التفاصيل معروفة إلا لمن درسوا منهجها . هل يصدق الناس حقا ان اثينا القديمة كانت مجتمعا مدنيا كبيرا ، العقول فيه متجانسة ، والمرح يدعم وحدة اقلوب ، والمواطن المتوسط يعرف تمام المعرفة يوكاستا Jocaste دعوة سلالة هيراكليس ؟ ليس جوهر الاسطورة ان تكون معروفة من الجميع ، ولكن ان يكون المفترض انها كذلك ، وانها جذيرة بذلك ، ومن ثم فلم يكن الناس كلهم يعرفونها بوجه عام . فى كتاب « الشعر » لارسطو ثلاث عبارات بليغة : يقول ارسطو ان الانسان مقيد بالاساطير الشائعة حين يكتب مأساة : « قد يكون فى ذلك حماسة مستحبة ، فى حين ان نفس الموضوعات المعروفة لا يعرفها الا القليل من الناس ، ومع ذلك فهى تثير اعجاب كل الناس » .

كان الجمهور الاثينى يعرف بالاجمال وجود عالم اسطورى ، تحدث فيه المأسى ، ولكنه يجهل تفاصيل الحكايات الخرافية ، ومن ثم لم يكن فى حاجة الى معرفة ادق سمات اسطورة اوديب لكى يتابع مسرحية انتجونا او الفينيقيات : فقد اهتم الشاعر الماساوى بأن يحيط جمهوره علما بكل شيء ، وكأنه قد اخترع حيكته المسرحية . ولكن الشاعر لم يرتفع عن مستوى جمهوره ، لان المفروض ان الاسطورة معروفة ، وهو لا يعرف منها اكثر مما يعرفه غيره ، ولم يكن يبدع ادبا فذا .

وفى العصر الهيلينستى يتغير كل شيء : فالادب يريد ان يصير علما ، لا لانه يحتفظ فى مجاله لاول مرة بصسفة من الادباء (لم يكن بنداروس أو اسخيلوس بالذات من الكتاب الشعبيين) ولكنه يتطلب من جمهوره ان يبذل جهدا ثقافيا ، وبذلك يستبعد انهواة . عندئذ يحل محل الاساطير مالم نزل الى الآن نسجه الميثولوجيا (علم الاساطير المتصلة بالآلهة وانصاف الآلهة والابطال الخرافيين ..) التى تبقى حية حتى القرن الثامن عشر : واستمر للناس حكاياتهم ومعتقداتهم الخرافية ، الا ان الميثولوجيا انى أصبحت علما من العلوم ابتعدت عن الشعب ، واعتبرت نفسها علما يختص به الصفاة ، ويختار من هو جدير به . وثمة قراء آخرون اكثر علما وثقافة كانوا مولعين قبل كل شيء بالاعاجيب ، وتولد لمصلحتهم اعاجيب جديدة ، اعتبرها البعض خطأ ضربا من العقلانية ، من بينهم ديودور Diodore (مؤرخ معروف عاصر يوليوس قيصر واغسطس حتى ٢١ ق.م على الاقل ، كتب تاريخ العالم منذ اقدم انصصور) . يقول هذا المؤرخ انه من المسير رواية تاريخ العصور الاسطورية ، ولو كان ذلك بسبب عدم دقة التسلسل الزمنى : ومن شأن هذا الفموض ان الكثير من القراء لا يأخذون التاريخ الاسطورى مأخذ الجد . فضلا عن ذلك فان احداث هذا العصر انعيد موزلة فى القدم ، وغير معقولة بالرة ، فيصعب تصديقها .

اذن ما العمل ؟ ان اعمال هيراكليس البطولية اعمال مجيدة ، وفوق طاقة البشر ، « فاما ان نضرب صفحا عن بعض هذه الاعمال الباهرة ، فيضعف مجد الاله ، واما ان نحكيها كلها ، ومن ثم لا نجد من يصدقها . ذلك لان بعض القراء يتطلعون فى الاساطير القديمة ، دون وجه عمق نفس الدقة المطلوبة فى احداث عصرنا ، ويحكمون على الاعمال البطولية المتنازع فى صحتها ، تبعا للقوة البدنية المعروفة فى الظروف الحاضرة ، ويمثلون قوة هيراكليس قياسا على نموذج الضعف البشرى فى الوقت الحاضر ، « هؤلاء القراء الذين يطبقون على هيراكليس مبدء الاشياء الراهنة ، وهو مبدء غير صحيح ، يخطئون حين يريدون ان تجرى الامور على المسرح مثلما تجرى فى المدينة ، وفى هذا دلالة على عدم احترام الابطال : فلا يجوز ، فى نطاق التاريخ الاسطورى الاحلح بشدة على مراعاة الحقيقة ، لان كل شئ يجرى هناك كما تجرى الامور على المسرح : فهناك لا تصدق وجود سانطورات (السنطور ، او القنطور كائن خرافى نصفه رجل ونصفه فرس) نصف آدمية ونصف حيوانية ، ولا وجود جيريون Gérion ذى اثلاثية الاجسام ، ومع ذلك نتقبل الخرافات التى من هذا النوع ونصدق اياها ، ونجدد الاله . ذلك لان هيراكليس امضى حياته فى تعمير الارض : ومن ثم فان مايشير الكدر فى نفوس الناس ، ان تفقد ذكرى بطلمهم المشترك ، وينازعوه نصيبه فى البناء » (١٦) .

وفىما يتعلق بالآلهة يخلط ديودور الاحترام بالحقيقة ، كما اننا فى مجال السياسة لا نستطيع الا بصعوبة ان نميز فكرة شائنة او خطرة عن فكرة باطلة .. ثم ان الحقيقة تنقصها المتعة . كتب ديودور لقراء ربما لا يصدقون وجود هدره بيرن (الهدره افعوان خرافى له سبعة رؤوس ، يسكن مستنقعات ليرن فى ارجوليد ، قضى عليه هيراكليس) ولكنهم مع ذلك لم يحرّموا انفسهم من سماع هذه الحكاية . ولكن ينبغى لنا ان نعرف مدى ضعف الحاجز الذى يفصل بين المتعة وبين الايمان . فمن وقت لآخر

(١٦) فى عام ١٩٧٣ كتب العالم اللغوى الشاب نيتشه : « يا لها من حرية شاعرية ، تلك التى استخدمها الاغريق مع آلهتهم ! اتنا اعتدنا كثيرا ان نقابل فى التاريخ بين الحقيقة واللاحقيقة ، ولنتأمل فى انه لا بد من اعتبار الاساطير المسيحية مسيحية من الوجهة التاريخية ! (....) والانسان يتطلب الحقيقة ، ويقسم عليها فى معاملاته الاخلاقية مع الغير ، وتقسم كل حياة اجتماعية على هذا الاساس : فالانسان يتوقع النتائج السيئة التى تترتب على تباعد الاكاذيب ، ومن هنا يتولد الواجب فى قبول الصدق على انه يسمح لاروى اللجعة ان يكذب تترتب على ذلك . ومن ثم فان الكلب مسموح به حيثما يهبى السرور : الكلب جميل ولطيف بشرط الا يتسبب عنه ضرر ! وعلى هذا النحو يتكر الكاهن الاساطير من آلهته : ويثبت الكلب ، ان الآلهة عظيمة . وانا لنجد مشقة كبيرة فى بحث الشهور الاسطورى بحرية الكلب ، وكان الفلاسفة اليونانيون المظالم يعيشون بالكلية فى ظل هذا الحق ، حق الكلب . والبحث عن الحقيقة كسب نالته البشرية ببطء شديد انظر :

يكشف حدث مثير عن أن الجماهير مستعدة لتصديق هذه الاساطير التي تفتن بها . (١٧)

ثم ماذا عن ذلك الصنف اثناني من القراء الذين يستمتعون بالحقيقة التاريخية كما يرسمونها لانفسهم ؟ رأينا انهم يعبون على الاساطير عدم الثقة فيها ، وعدم معقوليتها ، وانعدام تسلسلها الزمني ، وسوف نرى الآن اننا نخطئ حين نعتبرهم من المتشككين ، وان موقفهم بسيط .

من ذلك مثلا شيشرون . كان شيشرون ، في السياسة وفي الاخلاق قادرا على أن يؤمن بكل ما يخدم مصالحه ، إلا أنه كان ورعا ، بلود الزواج ، فلم يكن في وسعه أن يجاهر بما لا يؤمن به ، وكل من قرأ

De natura deorum

يقر بأن اقل ما يمكن قوله هو أنه لم يكن يؤمن كثيرا بالآلهة ، ولم يحاول حتى أن يحمل الغير على الاعتقاد بعكس ذلك ، بدافع من فطنته السياسية ، وأنه اوضح أن في عصره كان الناس منقسمين في شأن الدين ، كما هم في عصرنا الحاضر ، وكانوا منقسمين كذلك في شأن المعجزات : فهل ظهر الديوسقورات (أبناء زيوس - المترجم) لشخص يدعى فاتينوس Vatiénus على طريق سالاريا Salaria ؟ نوقشت هذه المسألة بين اشباع المذهب القديم وبين المتشككين . على أن شيشرون الذي لا يؤمن بالاشباح وبالديوسقورات ، ولا يخفى ذلك ، يؤيد بصراحة صدق حكاية رومولوس (مؤسس مدينة روما ٧٥٣ ق.م - المترجم) ، لذلك سام الناس بصحتها حتى القرن التاسع عشر .

وهكذا تجلت المشكلة على النحو التالي : كان هناك مسألتان مختلفتان احدهما عن الاخرى كل الاختلاف ، مسألة الآلهة ، ومسألة الاجيال البشرية الاسطورية . ولم يكن أحد يعرف شكلا اسطوريا او وظيفة خرافية بوجه عام ، ولكن اناس كانوا يحكمون على المضمون حسبما يتكلم الآلهة او عن البشر الاقدمين . كان هناك بخصوص ما يقال عن البشر ثلاثة مواقف : اما التصديق الصريح ، من جانب قراء ديودور ، واما رفض الانشغال بمشكلة تحف بها الشكوك ولكن لا يجرؤ أحد على الفصل فيها بقول واحد ، لانها مشكلة لها مكانة اجتماعية وثقافية عظيمة ، ومن ثم يصمت المرء عنها : احتراماً لها (عندئذ لا يتورط الكاتب في المشكلة ، ويكتفى بأن يكتب : « تقول الاسطورة أن ») ، ويتغير معنى هذه العبارة : فلم تعد تعني « هدى

(١٧) عندما كان (ديون كاسيوس

مؤرخ روماني ، Dion Cassius المترجم) في آسيا ، شهد الحادث الاتي ، ومصدقه
نوع تعظف : « برزجنى من مناطق الدانوب حيث ظهر بكيفية لا اعرفها ، وقال انه الاسكندر القدوني الشهور ، وبشبهه من وجهه ، وكان مزودا مثله بالقاد ، ومبير (مسييا ؟) وثرافيا ، مقلدا ديونيسيوس ، ومعه اربعمائة رجل مزودين بالزاريق ، ولم يستدوا على اى احد » وهرعت اليهم الجماهير وعلى رأسها الحكام والولاة

هي الحقيقة التي بلغتنا « ولكن صارت » هذا هو ما يقال ، وما لاوافق عليه ، بل وانكره » ، والموقف الثالث هو الذي سندرسه الآن . حينما يضطر الفقهاء بإبحاثهم وإلى ان يتخذوا قرارا بشأن اسطورة تاريخية ، عندئذ يحاولون تنقيتها ، وعمل نسخة منها خضبطة لمفهومهم عن العقلانية التاريخية . وبالمثل فنحن اما ان نؤمن بالتحليل النفسي ، ايمانا ساذجا ، واما ان نتحدث عن مذهبه الذي لا يهمننا في شيء ، ولا نبدي فيه رأيا ذلك لاننا لا نستطيع ان ندين بمذهب واحد ، او نجعل منه نسخة مخففة ، حسب عقليتنا . وقد نتخذ على التوالي هذه المواقف المختلفة .

وفيما يختص بالمسألة الدينية ، فانها تطرح بأشكال أخرى : فاما يكون المرء متدينا ، وعندئذ يجتهد في ان يعطى عن الاساطير الدينية رواية لاثقة بالعمة الالهية ، واما يكون فاترا من ناحية ادين ، وفي هذه الحالة يعمل على محو الوجود والنشاط الالهي من الاساطير التاريخية : فما دامت الالهية مخفية في عصرنا الحاضر ، فلا بد انها كانت كذلك مخفية وخاملة في الزمان الماضي ، هذا اذا اريد ان يكون التاريخ بالاسطوري تاريخا حقيقيا .

فياله من تعقيد ! ولم تعد الاساطير ؟ ذلك لانه ليس ثمة شيء يمكن تصديقه اذا لم يكن له وجود في الوقت الحاضر . ولكن لم لا نرفضها برمتها ؟ لماذا نحترم فيها عقيدة معترفا بها من الوجهة الاجتماعية ؟ وكيف امكن الاعتراف بهذه العقيدة بدلا من نركها تنهاوى في نفرة التصديق ؟ ذلك لان الاغريق لم يدر في خلداهم ابدا ان الانسان يكذب في كل شيء . وهناتكن المشكلة القديمة الخاصة بالاسطورة ، كما سنرى .

انتقاد الاساطين لا يعنى اثبات كذبا ، وانما بالاحرى البحث عن جوهرها الحقيقي ، ذلك لان هذه الحقيقة مقنعة بالاكاذيب : « يقام في كل زمان بنيان من الاوهام على اساس من الحقيقة ، فيعرف معظم الناس عن تصديق احداث وقعت في الزمان الماضي ، او تم نزل تحدث الان ، ويميل اولئك الذين يحبون سماع القصص الاسطورية الى اضافة باطلهم ، وبهذا يسيئون إلى الحقيقة التي يخلطونها بالاكاذيب (١٨) . ولكن من اين تاتي الاكاذيب وما فائدتها ؟ هذا ما لم اهتم الاغريق كثيرا بالبحث عنه ، فالكذب ليس فيه شيء يبنى : انه لا شيء ، فحسب ولم يتساءل الاغريق البتة عن السبب في ان البعض قد كذب ، وانما كانوا بالاحرى يتساءلون عن السبب في تصديق الآخرين على ان مشكلة الاسطورة عند المحدثين مثل فونتيل ، وكاسيريه ، وبرجسون ، وليفى شتراوس مشكلة تتعلق بنشاتها هذه المنشاة لاثثير اية صعوبة عند الاغريق : فالاساطير في اصلها تقاليد تاريخية صحيحة : اذ كيف يمكن الكلام عن شيء لا وجود له ؟ في المستطاع تحريف الحقيقة ، ولكن

لا يمكن الكلام عن لاشيء وبخصوص هذه النقطة يتساءل المحدثون عما اذا كان فى المستطاع الكلام نلاشيء دون ان يكون لهذا الكلام بعض الاهمية حتى برجسون الذى افاض فى شرح فكرة تاليف الخرافات بلا مبرر (١٩) ، فانه يفترض اولاً ان تأليف الخرافات له فى البداية وظيفة حيوية هذه الوظيفة تضطرب ، وتدور كثيراً فى فراغ اما فونتنل (٢٠) فلعله دون شك اول من قال ان الحكايات الخرافية لا اصل لله من الحقيقة ، وليست كذلك من قبيل المجاز ، (علينا الا نبحث فى الحكايات الخرافية عن شيء خلاف قصة اخطاء النفس البشرية .)

اما الاغريق فانهم بحثوا عن الحقيقة من خلال الاكاذيب ، كانوا يتساءلون عن مصدر الخطأ : سلامة النية ، السذاجة فبسلامة النية يصدق الانسان « ما يختلط بجوهر التاريخ من اكاذيب » ، وهذه الاكاذيب التى اختلطت بالاسطورة تسمى mythodes هيتومات . وسلامة النية هى المسئول الحقيقى عن الاكاذيب : فلو قل عدد اندج لقل عدد مؤلفى الخرافات .

والاسطورة عند المحدثين ، على العكس من ذلك ، هى رواية حدث عظيم ، ومن ثم كان مظهرها اللحى . هذا الحدث لا يعرف بعناصر طارئة بقدر ما يتضخم بالسمة الملحمة ، فالروح الشعبية تضخم الاحداث الوطنية الكبرى . الاسطور ترجع فى اصلها الى عبقرية الشعب التى تؤلف الحكايات الخرافية ليقول ماهو حقيقى بالفعل ، واصدق ما فى الاساطير من حقيقة الاعجوبة ، وفيها يتجلى انفعال الروح الوطنية . والقدامى والمحدثون يؤمنون - خطأ او صوابا بصدق واقعة حرب طروادة ، ولكن لاسباب متضادة فنحن نصدقها لما فيها من عجائب الامور ، اما هم (اى القدامى) فقصده صدقوها رغم الاعاجيب وحرب طروادة ، بالنسبة الى الاغريق ، حدثت بالفعل ، فالحرب ليس ماهو عجب واذا نحن نزعنا الاعجوبة من ملحمة هوميروس ، بقى فيها الحرب . اما بالنسبة الى المحدثين فان واقعية حرب طروادة انتفت من الملحمة العجيبة التى احاطها بها هوميروس : حدث

(١٩) الفصل الثانى الرابع من كتاب (مصدران لملم الاخلاق والدين) لم يزل من اعظم تصوص العلوم الانسانية ، وبخصوص وظيفة القصص الخرافى ، انظر صفحات ١١١-١١٤ ، ١٢٤-١٣٤ ، ٢٠٤-
(٢٠) فونتنل : (اصل الحكايات الخرافية) فى (مؤلفات متنوعة) ، امستردام ١٧٤٢ ، الجزء الاول ، صفحات ٤٨١-٥٠٠ ، وفى رأى فونتنل ان الاسطورة لا تخفى اية حقيقة ، ولكى حكاية الخرافات لا وجود لها هى الاخرى : ويقر كل شيء بالاتقاء الحتمى للمديد من الامور القريبة الساذجة : من جهل ، وحماة ، وميل الى تأليف الحكاية بسرعة ، وزهو المؤلف ، وفضول محمود ... الخ ، وليس هناك مسكران ، مسكر المخادعين ، ومسكر السذج : فكل الناس مخدوعون بانفسهم . وكل شيء مصنوع من غرائب صغيرة لا من جواهر كبيرة .

صحيح هو الذى اثار الروح الوطنيه ، هو وحده السذى ولد كلا من الاسطورة والملحمة .

على انه اذا كانت الاسطورة تحتوى بجانب مافيه من اكاذيب على شيء من الحقيقة ، فان الشيء الاشد الحاحا ليس هو تحليل نفسية مؤلف الحكاية الخرافية ، وانما بالاحرى ان نتعلم الاحتراز مما هو باطل : فالضحية اهم من المذنب . كان من راي الاغريق دائما ان العلوم الانسانية علوم معيارية اكثر منها وصفية : ولعلمهم على الأرجح لم يفكروا فى تمييز علم للاساطير ففى رأيهم ان علما للاساطير لا يتغيا لتدريب الناس على فهم الخطأ ، وانما على ان يتجنبوه (٢١) فبدلا من ان يتساءل المرء عما اذا كانت الاسطورة تفسر الشعيرة ، و تكشف بتكوينها عن بنية الروح الانسانية ، او انها حكاية خرافية وظيفية ، او صارت حكاية هو جاء ، الخ ... فان الاجدى به ان يراقب الفكر : فيكشف عن سذاجة البشر ويفضل الطيب من الخبيث .

ومادام هناك رقابة ، فان تفهم يواضع مزور الحقيقة اقل الحاحا من التعرف عليه فمن هو مؤلف الاساطير ؟ من ذا الذى ابتكر تلك المجموعة من الاساطير غير المعقولة والاسوأ من ذلك انها فاحشة ، يتزود منها الاطفال الصغار بفكرة كاذبة عن الالهة ؟ من ذا الذى اعاد الالهة سلوكا لا يلبق بقديسيتها ؟ حسن ، لسنا نعلم شيئا من ذلك ، فنحن نجعل اسم مختلق الميثولوجيا ، ومع ذلك فلا بد ان هناك مذنباً ، وجنانه فى شخص هوميروس ، وهسيود وشعراء آخرين ، (ذلك لانهم دون شك هم الذين اعطوا الناس هذه الحكايات الكاذبة (٢٢) ، وهم على الاقل اختلقوا بعض الاساطير . ثم من ذا الذى اخترع الكاذب ، ان لم يكن محترف الكذب ؟ وحتى اذا كان لهذه الاختراعات معنى مجازيا رفيعا فلها مع ذلك خطرة من الوجهة التربوية لذلك طرد افلاطون فى كتاباته هوميروس من المدينة (٢٣) ونرى هوميروس هنا ليس ذلك الشاعر الذى نعرفه : ليس مؤلف الالياذة ، ولكنه مؤلف الاساطير كلها وافلاطون لا يقيم العلاقة بين الدولة وبين العلوم الادبية ولكنه ينظم العلاقة بين الدولة وبين ضمير الجماعة ولا يفسر موقفه تلك الفكرة الاغريقية التى تقول ان كل شاعر يخلق اساطير ، وانما تفسره فكرة اخرى تقول ان الاساطير اختلقها الشعراء .

هل يمكن حقا ، من الوجهة العقلية ان نصدق ان الشعراء اختلقوا الاساطير لهوا ومتعة ؟ هل يمكن ان يكون الخيال شيئا تافها ؟ حقا ، من الصواب ان نقول مع افلاطون ان الاساطير يمكن ان تكون مفيدة تربويا اذا

G. Granger, La théorie aristotélicienne de la science, (٢١)
Paris 1976,

377 D. افلاطون : الجمهورية ، ٢٧٧

378 D, 382 D. افلاطون : الجمهورية ، ٢٧٨ و ٢٨٢

احسن اختيارها : ويتقدر « اسطرابون » Strabon ان كل اسطورة لها غرض تعليمي ، وان « الشاعر » لم يكتب الاوديسة بقصد التسلية ، ولكن لتعليم الجغرافيا ، ويرد على الادانة العقلانية للعمل الخيالي باعتباره باطلا الشناء على هذا العمل الخيالي باعتباره كاشفا عن العقل الخفى .

وعلى ذلك فمن المستحيل ان تكون الاسطورة كلها عملا وهميا . وقد انتقد الاغريق الحكايات الخرافية فى تفاصيلها ، ولكنهم لم ينكروها من حيث جوهرها ، ومن ثم كانت حيرتهم ولذلك فكثيرا مايبدو عليهم انهم لا يصدقون اساطيرهم الا قليلا ، او لعلمهم يظنون انهم يصدقونها ... هل هناك اذن انواع جزئية من التصديق ؟ الم يكونوا بالاحرى يترددون بين نمطين من الحقيقة ؟ لم يكن ايمانهم هو المنقسم ، ولكن الاسطورة تنكسها هى التى كالنصفها فاسدا فى نظرهم لانها تتبع حقيقتين : نقد اللامعقول او غير اسجدير ، وينصب على المضمون ، وعقلانية الخيال ، وتقرر أنه من المستحيل الا يحتوى الشاء لى على اى شىء ، وأن يجرى الخيال فى فراغ .

وعلى ذلك فالاسطورة تخلط دائما الحقيقة بالباطل ، ويتولى الكذب تزوين الحقيقة حتى تصبح مقبولة ، او أنه يقول الحقيقة باللفظ والمجاز ، او أنه جاء لياتحم بقاعدة من الحقيقة . ولكن لا يمكن الكذب من البداية .

الواقع ان الاساطير تروى لنا نوادر وحكايات عن شخصيات عظيمة فى الازمنة البطولية ، فهى من المصادر التاريخية . ثم ما هو التاريخ ؟ انه سياسة الماضى ، لذلك فانا نستخلص الاسطورة من مجال السياسة . ولم يكن الاغريق آخر من يعمل على هذا النحو ؟ وفعل مكيا فيلى الشىء نفسه : كان موسى فى نظره (٢٤) اميرا يسمى الى ارتقاء العرش ، الشىء الذى يعترض فيه جدارة تجعله متفوقا على كل الذين يتطلعون الى وراثة العرش . ومع ذلك فهو يشترك فى هذه الجدارة مع كوروش ورومولوس وثيزيوس الذين استولوا على السلطة بالقوة . « ورغم انه لا يجوز البتة الكلام عن موسى لانه كان فقط ينفذ ارادة الله » ، الا أننا نرى أن وسائله

Contre Apion de Joséphe

(٢٤) مكيا فيلى (الامير) الفصل السادس . انظر ايضا :
من ١٥٧ والمنسحقات التالية (لاحظ فى الفصل ١٦٠ ، فكرة ان الدين اتاح لوسى ان يسوس الشعب ويجعله طيعا)

« لا تبدو مختلفة كثيرا عن وسائل هؤلاء الامراء الآخرين ، و « سوف يرى من يقرأ التوراة ابعمان ان موسى اضطر لى ضمن طاعة لوحات الوصايا العشر ان يعدم عددا كبيرا من الناس » . ولم يكن مكيا فيلى بحاجة الى التوراة لى اكتب هذه الفقرة السياسية عن موسى ، اذ كان يكفيه ان يقرأ « تاريخ اليهود القديم » لفلافىوس جوزيف الذى نسب الى موسى المعاملة التى نسبها ثوسىوس او ارسطو الى ثيوىوس او ميناوس . وربما كان من غير الجائز ان تكون فكرة نافهة عن الامراء بنفس هذا الشعور الكامن : ذلك ان هذا الشىء الكبير المهيىب المسمى سياسة لم يخلق للسذج . والواقع انه ليس ثمة شىء أكثر سداجة من الاسطورة ، فهى ترى الامراء بمعنى «الطفل» ، وكل ما فيها حكايات غرامية مع الالهة ، واعمال بطولية مبالغ فيها ، ومعجزات المعجائز الساذجان . كيف يمكن ان نعيد الى نص تاريخى موغل فى القدم طابعه السياسى الجدى ؟ هذا امر ميسور لحسن الحظ : ذلك انه اذا كانت الاعمال الصبانية غير المعقولة اعمالا زائفة ، فان الريف من جانبه ليس الا حقيقة حُرِفت . من الممكن اذن تصويب النص التاريخى على حقيقته . كانت هذه هى المهمة التى حققها ليفاتوس Palaiphatos كان يكفى فى نظره تصحيح الاخطاء التى كانت فى الكثير من الاحيان مجرد لبس فى الكلمات . قالسنطورات التى يتحدث عنها الشعراء مستحيلة ، لانه اذا وجدت منظومات مختلفة النوع ، فلا بد ان يوجد منها ايضا فى الوقت الحاضر ، وقليل من التفكير يتيح لنا ان نرى من اين خرجت الاسطورة ، فحتى يمكن قتل الثيران الوحشية ، طرأ لبعضهم فكرة ركوب الخيل ، واصابة الثيران بالرماح ، وقد احب ابوللو بالفعل « ياستنت » ولكن من اسداجة ان نصلق ان هذا الاله كتب اسم محبوبه على بتلات زهرة ، والحقيقة الا بوللو اكتفى بأن يلق على لازهرة اسم الصبى الجميل .

نرى من ذلك الى اى مدى بلغ التفاؤل العقلانى عند ليفانوس ، فنص الحقيقة لم يتشوه نهائيا ، ولذلك سبب : اذ ليس فى الامكان الكذب من لا شىء ، فى الامكان فقط تشويه الحقيقة . فضلا عن ذلك فان مشكلة العثور على النص الاصلى مشكلة موصوفة وصفا دقيقا ، ذلك لان الخطأ تعدد ، إما الصواب فانه واحد ، وخلف الترهات من كل الانواع ، لا بد من العثور على المعنى الواحد المقبول ، وهو المعنى الصحيح .

والاسطورة نسخة من الماضي ، حرفت بمزيد من السذاجة اثناء نقلها ، ومن ثم فهي ليست ابتكارا خالصا . ويتجلى في الاسطورة خصيصة ثانية ليست اقل غسابة . تفسر الخصيصة الاولى ، ذلك ان الاغريق لا يدهشون من أن تكون اصداء الماضي هذه موجودة ؟ وهم يجمعونها من كل مكان . ولكن كيف وصلت اليهم هذه « الشهب » ؟ انهم لا يفكرون في هذا الامر ، ومن المسلم به ان لكل شيء صدى ، كما ان لكل جسم ظل ، وتفسير الاسطورة هو التاريخ الذي تمكنه ، كما ان النسخة تفسر بنموذجها الاصلى . وهم لا يتساءلون كيف استطاعت هذه الاصداء أن تعبر الكثير من القرون ، وبأى الطرق ، ولاى غرض نقلتها الاجيال ؟ ولا يندهشون من ان أشباح الماضي هذه التى تظهر فى الحاضر هى ظلال احداث كبيرة ، او مجرد أبناء تافهة ، ان لم نقل ثرثرة اجتماعية ، ويعتبر « باليفاتوس » اسطورة باندورا Pandore : ولا يهم معرفة كيف توصل الى ذلك) مجرد حكاية عن سيده غنية تحب التزين ولا يتساهل عن الاهمية فى نقل ذكراها . وبقينا ، أضافت السذاجة الى هذه المذكرات سمات عجيبة ، ولكن لا يبدو ان الاعجوبة هى التى حفظت ذكراها . والاغريق لا يفكرون فى هذا ، أو لا يفكرون بالاحسرى فى أسباب النقل . وفى « الكراتيل » Cratyle تفسر الكلمات بالاشياء التى تصورها ، لا بتاريخ اللغة الذى يقتصر على تحريفها ، ولهذه التحريفات سمة سلبية اتفاقية فحسب : فلا يبحث احد عن اسبابها الايجابية أو قوانينها ، كذلك لا يظن احد ان الاسطورة قصة ملحمة مكبرة بتأثير الانتهاز والانفعال . ولما كان تفسير الاسطورة ينصب فقط على نموذجها ، فانها لا بد تتضمن اساسا من الحقيقة : ولو كانت لا تعكس شيئا لما كان لها وجود ، وانا لنجد هذا الاساس من الحقيقة عندما نصنع بعض التحريفات .

« يقال ان الابطال كانت لهم قامة تبلغ عشرة أذرع طولا ، وانها لاسطورة فاتنة ، ولكنها كاذبة وغير معقولة اذا اعتبرنا الطبيعة التى على قياس الأفراد فى الوقت الحاضر » . ويتطلب النزول بالاسطورة الى مستوى التاريخ عمليتين : تخليص التقاليد من كل الاشياء التى لا يصدقها العقل من الوجهة المادية ، ونزع ما هو مستحيل من الوجهة التاريخية ، أى تعايش الالهة مع البشر ، فالالهة فى عصرنا التاريخى الحاضر قد ابتعدت عن الناس .

يقول الابيقوريون ان الطبيعة ، ان لم يكن لها قوانين تجبرها على أن تفعل شيئا أو آخر ، فان لها على الاقل موانئ تحظر عليها بعض الاشياء ، وبخاصة ان تخطئ الحدود بين انواع الكائنات الحية . ومن ثم فليس فى

الطبيعة تحولات . يحكى انه كالا على ضفاف نهر « يو » موسيقى أصبح ملكا على البلد ، وانه عند وفاته حوله أبوالو الى بجعة ، وفي هذا كتب يوزانياس : « اصدق من جهتي أن يصير موسيقى ملكا على هذا البلد ، ولكن ان يتحول الرجل الى طائر فهذا شيء غير جدير بالتصديق » .

ان اعتبار الاشياء الحالية معيارا تقاس به الاشياء كلها مبدأ سليم . ولكنه حساس عند استخدامه . فالواقع انه لا يجوز قياس الاشياء الموجودة حاليا على ما نعرفه عنها ، فثمة من يمشى « كليون » Cléon من « مانيزى دو سيبيل » مؤلف « معارف » Paradoxes ، لاحظ ان الذين لم يروا شيئا ينكرون خطأ بعض الامور الغريبة . هل نصدق ان ريسنوم Anistomène قد اشترك بعد موته في معركة ليوكرينا ؟ فانه يصعب رفض هذه الاسطورة . ولا يجوز الرد على ذلك بأن الروح مانه يصعب رفض هذه الاسطورة . ولا يجوز الرد على ذلك بأن الروح يمكن أن تكون خالدة ، وان الاسطورة المشار اليها مختلفة ، فالمفروض ان كل اسطورة حقيقية ، وعلى الناقد ان يثبت زيفها ، مادامت الحقيقة اقرب الى الطبيعة من الكذب .

وعلى ذلك فان ما نحكيه هنا ليس تاريخا بناء : تاريخ العقل ضد الاساطير ، ذلك ان العقل لم ينتصر (مشكلة الاسطورة لم تحل ، بل الاخرى انها نسيت) ، ولم يناضل العقل في ستيل قضية عادله (مبدأ الاشياء الموجودة حاليا ، والمنطق السليم هو مرجع كل الاحكام المسبقة : وقد نفى ابيغور وجود متناقضات) واخيرا لم يكن العقل هو الذى حارب . ولكن الذى حارب هو فقط منهاج من الحقيقة تدهشنا افتراضاته ، كما ان افتراضاتنا التى لا نعيها سوف تدهش بالتأكيد بناءنا . وليس عندنا البتة ، عن الحق والباطل والاسطورة والخرافة فكرة كاملة واضحة ودليل خاص . كان ثوسيودانس يؤمن بالوحى ، وكان ارسطو يؤمن بالتكهن عن طريق الاحلام . وكان يوزانياس يطبع احلامه .

ونحن حين نفرغ من تصويب اخطاء التقاليد ، نحصل على وقائع صحيحة . ولا بد للادب الاسطورى ، التفهيمى و المكتوب بمؤلكيه الدين لا حصر لهم ، والمعروفين وغير المعروفين ، ورواياته المختلفة ، ان يناقش الاحوال المدنية : فيجب ان يكون مترابطة ارتباطا زمنيا ، وتاريخيا ، والنبات والجماد وبيوجرافيا وليس للزمن الاسطورى عمق ولا قياس وتشخيصا (المقصود بالتشخيص هنا اضافة الصفات البشرية على الحيوان فسواء لدينا ان نتساءل عما اذا كانت مفامرات « بيتى بوسية » الشخصية الرئيسية فى « احدى حكايات بيرو الخرافية » قد جرت قبل مفامرات سندريللا او بعدها . ومع ذلك فان الابطال ، تلك الشخصيات النبيلة ، لهم

شجرة انساب . كذلك حدث ان اعلنت نبوءة لبطل من الابطال ثن مصائب
أسره سوف تنتهى فى غضون خمسة الى عشرة اجمال بعسده . ومن ثم
توصل بعض المشتغلين بجمع الاساطير منذ زمن بعيد الى وضع تسلسل
زمنى للاجيال الاسطورية ، ولم يعد هناك من يقول : « كان هناك ذات مرة
ملك وحورية » ، وامكن الانتصار على الذين يشكون فى الاساطير بسبب
نها لا تتضمن ترتيبا زمنيا ؟ وبفضل التوافقيات الزمنية امكن تمييز
الاساطير الكاذبة من الحقيقية .

بقى ان هذا التسلسل الزمنى الدقيق له دلالة . ذلك ان قانون
المنهج التاريخى كان ولم يزل يفرض حكاية الاحداث مع ذكر تواريخها ،
باليوم تقريبا ان امكن . فلم هذه الدقة التى كثيرا ما تكون بغير فائدة ؟
الآن الترتيب الزمنى للاحداث (الكرونولوجيا) هو محور التاريخ ، ويتيح
التحقق من صحة الفروض او دحضها ؟ حقيقة انه يتيح ذلك ، ولكن
ليس لهذا السبب كانت اهميته . الكرونولوجيا مثلها مثل الجغرافيا
و « البروزوجرافيا » (اضافة الصفات البشرية على سائر الكائنات)
تكتفى أولا بنفسها ، اكتفاء ذاتيا ، فى منهاج الحقيقة ، نعرف فيه الزمان
والمكان حتى يمكن تحديد مواقع ما تحويه (الاسطورة) من اشخاص
واحداث وانكتة . الكرونولوجيا هى اكثر مفاهيم التاريخ سداجة ، فحين
يستطيع الانسان ان يستمتع بمذاق صورة ، فهو فنان يتذوق الجمال ،
ولكن اذا استطاع ان يذكر تاريخها ، فهو مؤرخ للفن ، يصرف ماضى
التصوير . وعلى ذلك استخلص الاغريق تسلسلا زمنيا تاريخيا من سلسلة
الانساب البطرسولية . واذا اصبح الاسطورى متوافقا مع زمننا .
فانه سبقه ، اعتبارا من التاريخ المحتوم ، عام ١٢٠٠ تقريبا قبل الميلاد ،
وهو تاريخ حرب طروادة .

وهكذا تكون ، على مدى العصر الهيلانى والرومانى تلك للسجلات
التاريخية المحلية الهائلة التى عينت لكل مدينة اصلها وسلامها ا ميا اتاح
لرجال السياسة من اجل انشاء حلف او تعزيز طلب لخدمات كثيرة
او صغيرة - ان يستندوا الى وشائج قريى اسطورية بين المدن ، قرابات
كثيرا ما تكون غير متوقعة : بين اسبرطة والورشليم ، وبين روموايليون .
لنا ان نقول انه تاريخ رسمى من عمل بعض المبتكرين ، كل ما فيه مخترع ،
ابتداء من دلائل متناهية الصغر ، او من خيال المؤلف . وكان للعصر الحديث
الى زمن قريب سجل تاريخى للمفلايات الحاكمة او للاقليم ، وليس هو
ايضا بعيدا عن الخيال . كانت متعة المعرفة ، معرفة لاسلاف كاذبة :
ثم انه لم يزعم احد انه يعرف ما اذا كان هذا حقيقيا .

كانت هذه اتمة تكفى ، وبخاصة لانسان مثل يوزانياس ، لم يكن يعرف ، باعتباره فيلسوفا أكثر منه مؤرخا ، كيف يفصل كما ينبغي الحدث الذى وقع بالفعل مما كتبه عنه . ولم تكن المشكلة الحقيقية بخصوص مولد علم التاريخ الحديث ، مشكلة التمييز بين المصادر الاصلية ، والمصادر الثانوية (كان هذا التمييز يجرى دواما ، لم يكن علاجا لكل الادواء) ، وانما كانت المشكلة فى التمييز بين المصادر وبين الحقيقة ، بين المؤرخين وبين التاريخ . عاش يوزانياس فى عصر بدا الناس فيه يخلطون بين هذه الاشياء ، وظلوا يخلطون بينها زمنا طويلا حتى بعد عصر بوسيريه الذى وضع توافقا زمنيا بين ايميلس وبين هيركليس لانه كان يردد ما قالته « وقائع اوسيبوس » وسوف تحتّم مقالنا بهذه الكيفية الاخرى فى الايمان بالاسطورة .

لم تكن العلاقة بين التاريخ وبين ما كان يسمى « الاجرومية » (قواعد اللغة) او فقه اللغة علاقة بسيطة بالمرّة ، فالاول كان عليه ان يصرّف « ما حدث بالفعل » ، اما الثانى فيختص بمعرفة ما هو معروف . وكثيرا ما استخدم ذلك الذى « حدث بالفعل » فى شرح نص من النصوص (٢٥) . وهو الفرض المقصود ، اما الواقعة التاريخية فليست سوى لساند ، والامر كذلك عند تفسير « قصائد رعوية » Bucoliques (لفرجيل) ، او شيشرون عن طريق سيرة فرجيل و التاريخ السياسى فى نهاية « الجمهورية » .

وهناك ايضا وضع آخر ، شائع جدا ، لا يميز فيه حتى بين الحقيقة الواقعة وبين النص الذى يتحدث عنها : ذلك هو وضع اوسيبوس الذى انتقل فيه التاريخ الاسطورى كما نجده عند يوزانياس حتى وصل الى يوسويه ، وليس ذلك لان اوسيتيوس لم يكن قادرا على التمييز بين الحدث وبين النص ! ولكن المصادر نفسها كانت عنده جزءا من التاريخ (٢٦) . وعلى المؤرخ ان يروى التاريخ ، كما عليه ان يتحدث عن المؤرخين . فهل يفعل اقلية فلاسفتنا ومحللينا النفسين فى مجالاتهم الخاصة شيئا يرهذا ؟ الفيلسوف فى اغلب الاحيان هو مؤرخ الفلسفة ، ومعرفة الفلسفة هى

(٢٥) — M. Riffaterre, « La production du texte », Paris, 1970, p. 176.

« كان كل جهد فقه اللغة ينصب على اعادة تركيب حقائق اختفت ، خوفا من ان تدوم القصيدة مم مرجما »

— M. Foucault, « Les mots et les choses », p. 55 et 141.

(٢٦) بخصوص العلوم فى القرن السادس عشر : « لم يكن التقسيم الثلاثى الكبير ، البسيط فى ظاهره ، الى الاخلاقة ، والشاعرة والحكاية موجودا .. وعندما يكون المطلوب تأليف قصة عن حيوان ، فمن المستحيل ، وبلا فائدة الاختيار بين نهضة المسمّال بالطبعيات وبين مهنة جامع النصوص : بل يجب ان يجمع فى شكل واحد من المعرفة كل ما شوهد وسمع ، وكل ما حكى »

معرفة ما «اعتقد مختلف الفلاسفة أنهم يعرفونه ؟ ومعرفة عقيدة أوديب .
تتمثل قبل كل شيء في معرفة ما قاله فرويد عنها ، أو التعليق على ما قاله .
انه وضع مختلف عن وضع الأسطورة ، فيه الكلمة تتحدث وحدها ،
وكان لها حجيتها ، ومختلف أيضا عن وضع ثوسيوميديس أو بوليبيوس
أو يوزانياس : فهؤلاء الشبهون بمخبرينا الصحفيين لا يذكرون مصادرهم ،
وكانهم يريدون ان يصدق الناس ما يقولونه بغير دليل ؛ لانهم يكتبون
للجمهور اكثر مما يكتبون لزملائهم اما اوسيبوس فانه لا يذكر مصادره:
ولكنه ينسخها ، لا لانه يصدقها دون دليل ، كما انه لا يعان عن « التاريخ
الطبي » الحقيقي ، وانما لان ما هو مكتوب من الاشياء التي ينبغي
معرفتها . ولا يميز اوسيتيوس بين معرفة الاشياء ومعرفة ما هو موجود
في الكتب ومؤلفاته « جداول زمنية » و « موجز لكل التاريخ » تحمل
تسعة قرون من الفكر الاسطوري ، وكانت بمثابة أساس لمعرفة
التاريخية (٢٧) حتى عصر دوم Calmet نجد فيها
الانساب ، انساب ملوك سكيون ، وملوك ارجوس ، اولهم ايناكوس ، وكان
مصدره هو المؤرخ كاستور ، وانساب ميسيني (او ميكيني) مع اترپوس ،
وثيسيت ، وورستس ، وانساب اثينا مع سيكروبس ، وباندين . ونجد
ثمة كل التزاماتنا التاريخية ، ففي العصر الذي حكم فيه ابيميلش اليهود
جرت معركة اللابيث Lapithes والسنطورات : الذين يقول عنهم
باليغاتوس في كتابه « اشياء لاتصلق » انهم فرسان مشهورون من تساليه
ونجد ثمة تواريخ : فميديا تبعث باسون وتركت اباهها ايتيس عام ٦٧٠ بعد
ابراهيم ، اى عام ١٢٣٥ قبل مولد « المخلص » (المسيح) . اما اوسيبوس
فانه كان من انصار العقلانية : ففي عام ٦٥٠ بعد ابراهيم ، خطف جانيמיד
(امير طروادى اسطورى ، تكرر زيوس في صورة نسر خطفه) ، خطفه
امير من جيرانه ، ومن ثم فلان حكاية زيوس ونسره « خرافة بالغة » .
واما الجورجيون التي قطع بيرسيوس رأسها في عام ٦٧٠ بعد ابراهيم ،
فانها كانت مجرد مومس ذات جمال اخاذ . واخيرا نذكر « مقال في التاريخ

على القارئ الذي يجد ثمة في هذه الاشياء ان يقرأ لايف بول بيرزون : (٢٨)
— Yves — Paul Perzon, « L'antiquité des temps rétablie et
défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes,
Paris, 1687.

حيث يعرف ان في عام ٢٥٢٨ من خلق العالم كان لجوبيتر من اوربوا ثلاثة اطفال . وظهر
كتاب دوم كاليه « التاريخ العام » في عام ١٧٣٥ ، وسر له فواتير كثيرا . وقد احالني
الى بيرزون مقال ج. كوتون
الجميل القاس بالنسبة الى تاريخ القديسين لدى باسكال ، والى باسكال
المدافع عن المسيحية بقدر ما كان كويريه G. Couton قاسيا تجاه باسكال ، عالم
الطبيعة :

Libertinage et apologétique : Les Pensées de Pascal » contre la
thèse des imposteurs, dans le dix-septième siècle, XXXII,
1980, p. 181.

انعام « لاسقف « مو » : حرب طروادة « خامس عصور العالم » هي « العصر
الذي جمع فيه كل ما في الازمان الاسطورية » التي « غلفت » فيها الحقيقة
بالأكاذيب ، « من اكثر الاشياء جمالا وبيننا » والواقع اننا « نرى ثمة
أخيلئوس ، ورجال أجائمنون ، وفيلاس ، وإوليسيز ، وساربيدون ،
ابن بيجيتر ، وإيناس ، ابن فينوس » .

ومن غير ودوت الى يوزانياس وأوسيبيوس ، او ربما الى موسويه لم
نكف الاغريق عن الايمان بالاساطير ، وعمل مشكلة منها ، ولم يتقدم فكرهم
ابدا في معطيات هذه المشكلة ، ولا حتى في حلولها . وكان هناك على مدى
خمسائه سنة الكير من العقول المفكرة مثل كارديسان ، وسيشرون ،
وأوفيد ، ولم يكن أحد منهم يؤمن بالآلهة ، ولكن لم يكن أحد يشك في وجود
هيراكليس او ايول Eole (اله الريح عند الاغريق ، والرومان) ،
ولو كان ذلك على حسب التبريرات العقلية . وجاء المسيحيون فهاجموا
آلهة ايثولوجيا التي لم يكن أحد يؤمن بها ، ولكنهم لم يقولوا شيئا عن
الابطال الاسطوريين لانهم كانوا يؤمنون بهم مثل كل الناس ، بما فيهم
أرسطو ، بوليبيوس ، ولوكريتيوس .

كيف توقف الناس أخيرا عن الايمان بوجود ايول ، أو هيراكليس ،
او بيرسيوس وجودا تاريخيا ؟ لم يكن للأسلوب العلمي الصحيح كالجدل
المادي أو غير المادي أثر في ذلك . ومن النادر - أن تنتهي المشكلات السياسية
او الادبية الكبرى الى حل ، وتسوية ، وفي اكثر الاحيان تختفي معالمها ،
وتنسى أو تمحى ومحت المسيحية مشكلة لم يجد لها لاغريق حلا ، ولم
يستطيعوا التخلص منها . ولنا أن نفترض أنهم كانوا مفرمين بها لأسباب
عرقية ، غير جوهريه .

وقد كف الموضع منذ عدة قرون عن التحدث الى الاطفال عن الآلهة
والابطال ، ولكن اهل العلم كانوا يؤمنون بها على طريقتهم . كف هؤلاء
لسبيين : فقد انتهى التاريخ الذي تولد من الاستقصاء والتحقيق ، انتهى
مع أوسيبيوس الى تاريخ مختلط مع فقه اللغة ، وتولد لدى المحدثين
شيء مختلف كل الاختلاف ولكنه لم يزل يحمل اسم التاريخ ، نبع من
الجدل ومن التناقض مع فقه اللغة والاتصال عنه . وكف الناس عن الخلط
في نطاق واحد بين الواقع التاريخي والنصوص التي تزويه ، في حين جرد
الخلاف بين القدما وبين المحدثين هذه النصوص من هالتها . ثم جاء
فونتيل الذي اعتقد انها لا توجد كلمة حقيقية في الاساطير والحكايات
الخرافية . ومع ذلك لم يتخلص الناس من مشكلة الاسطورة التي
استفطت ، ولم يجد أحد يتساءل (ماذا يوجد في الحكاية الخرافية من
حقيقة ؟ لانها تحتوي على بعض الحقيقة ، فليس في وسع أحد أن يتحدث
عن لا شيء) ، وإذا أصبح السؤال هو « ما معنى الاسطورة ، وما وظفتها ؟
ذلك لأنه ليس في وسع أحد أن يتحدث للآلهة » .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
وساهمة في إثراء الفكر العربي

① مجلة رسالة اليونسكو

② المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

③ مجلة مستقبل التربية

④ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف

⑤ مجلة (ديوجين)

⑥ مجلة العلم والمجتمع

هذه مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتاً دولية.
تصدر طبعتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالاشتراك مع الشبكة القومية لليونسكو وبمعاونة
الشعب القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

جواهر الأزمة والدين مستقبل العقيدة ومستقبل الإنسانية وحوار الأديان

USK>

ما اقرب وجه الشبه بين عرضنا هذا وعصا القيصر الروماني (ذات العقل الثلاث) في انقسامه الى ثلاثة اجزاء كما يتضح من العنوان الفرعي للمقال . اما فيما يتعلق بفكرة « جواهر الازمة » التى هى سمة من سمات عالمنا المعاصر . والتي تميز العنوان العام لهذا المقال فلن تكون موضع دراسة متخصصة او منعزلة بذاتها ولكنها ستشكل قاعدة واساسا واستمرارا لنا يلجأ من انعكاسات فكرية تالية .

ولقد تصددت مرارا استفسارات ومسألات علماء الاجتماع . عن دور العقيدة التى ظهرت منذ وقت قريب تشكل الصدى القوى لاهتمامهم العديدة التى ظهرت منذ وقت قريب تشكل الصدى القوى لاهتمامهم وانشغالهم وقلقهم بصدد هذا الموضوع ، ذلك القلق الذى يتسم بالجدية والصدق .

بصلهم : د . ج . ز في فير بلوشكي

دكتوراه من جامعة جنيف - من مواليد ١٩٢٤ ، استاذ تاريخ الاديان المقارن وعميد كلية الاداب بالجامعة العبرية بالقدس . استاذ زائر بجامعة هارفارد وشيكافو وستانفورد وطوكيو . من أبرز مؤلفاته العقائد المتغيرة في عالم متغير ١٩٧٦

رَبِّمَة : الدكتور خضر عبد العظيم أبوقوره

دكتوراه الدولة في علم الاجتماع من السوربون جامعة باريس ، اشتغل بالبحث والتدريس بجامعة باريس وورنيه ديكتا ومدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية والمركز القومي الفرنسي للبحث العلمي . ويعمل الآن خبيرا للتخطيط الاجتماعي بمعهد التخطيط القومي بالقاهرة .

ولقد انحنى احتراما أمام أهمية وجدية تلك المشكلة كل من علماء اللاهوت والمؤمنين بالديانات السماوية من جانب وأعداء العقائد والديانات من جانب آخر ، واشترك كلا الفريقين في ذلك الفريق الاول بالقلق والضيق والفريق الثاني بالرضاء المستتر .

والسبب الذي يدعونا هنا للإشارة بصفة خاصة الى علماء الاجتماع روح من العقلانية المتراكمة منذ عصر التنوير كانت تحدوهم الى الاخذ بالأسلوب العلمي في الدراسة واحترام المنهجية في أبحاثهم .

وإذا ما اتجهنا صوب ذلك الفريق من علماء الاجتماع الأقل بساطة في دراساتهم رأينا انهم على دراية ووعي كامل بسنن انتماس تحليلاتهم واستقالاتهم وبعض أحكامهم بمزيج من الايديولوجيات . ولربما لهذا السبب وكثير غيره نعيش الآن فيما يمكن أن نطلق عليه عصر علم الاجتماع النقدي الذي يتجه بالنقد في كل حذب وصوب فيما عدا مجالاته البحثية .

وفيما يتعلق بعلوم التنبؤ والاستطلاع فإن لها مشكلاتها العديدة التي تعالجها بنوع من الطرافة ، ولهذا فإنه ليس من قبيل الصدف أن نجد أحد علماء الاجتماع الأمريكيين المبرزين يتساءل في إحدى المقالات الشهيرة : « هل ثمة مستقبل لعلوم المستقبل » .

إن المحاولات التي انجزت حتى الآن من أجل تحديد ملامح التوقعات المستقبلية التي تبحث في مجال العقيدة تندرج بصفة عامة في مجال العلمانيات التي أصبح البعض يطلق عليها عمليات التحديث والتجديد . وهنا يمكن لنا أن نلاحظ اتجاهين أساسيين جديرين بالاعتبار . فمن جانب يمكن التكهّن بمصير الدين يؤدي به إلى الذبول الذي يصعب تجنبه أثر مواجهاته بالتقدم العنيد والصلب في العالم الحديث حتى وإن برزت أفكار الديانات في عالم اليوم في ثوب أكثر رقة من تلك الوصفية الأولية التي حاول أن يدعو إليها الفكر الفرنسي أوجست كونت في تماثل الرسائل . ومن جانب آخر نشاهد - بكل الصراحة والوضوح - تناظرا وتماثلا أكيدا بين ظاهرة وهن الديانات وانحلال الدولة الحاد وتلف أجهزتها الذي أعلنت عنه الماركسية ، ونتاجا لقوة الترابط وتبادل الأدلة والبراهين سواء كانت ذات طبيعة سوسيولوجية أو سيكولوجية أو فلسفية فإننا نستطيع أن نجزم مؤكدين بأن كلا من الفرد والمجتمع يمكن بحكم طبيعة الكيونة الاجتماعية بعدا دينيا وحاسة عقائدية فالردة الكاملة من الصفات الكنسية إلى الصفات الدنيوية العالمية تبدو نتيجة لهذا أميرا عسيرا غير ممكن التحقيق حتى مع تلك التعديلات والتحويلات التي قد تطرأ بفعل دورات التاريخ على الأنماط المختلفة للنظم والأفكار وممثلى العقائد والديانات الذين قد يلحق بهم لا مطلة يوما ما نوع من إعادة الصياغة ومن ثم التفسير ، ومؤرخو الديانات في وضع يسمح لأى منهم بأن يقدم لنا نماذج عدة لمثل تلك الحالات . ونتيجة لذلك ينبغي علينا أن نستفيد من دروس التاريخ لكي نضعف مجهوداتنا من الدرس والتحليل عن التحولات والتغيرات والتشوهات التي لحقت بالديانات وأصابها العقائد لمواتجات التي يمكن أن تترتب على ذلك في العصر الحديث .

وبتعبير آخر ينبغي أن يجنح الاهتمام البحثي دون إبطاء لا نحو مسألة الذبول الوشيك الوقوع للدين وإنما أيضا نحو التطورات المحتملة وقوعها على الدين . ولربما يكون ذلك حلهما له اتجاهات سوسيولوجية . ومن مباحث الرضاء لنا أن نتحقق من أنه يوجد الآن وبعد الآن صور وأنماط من الديانات القديمة والعقائد التقليدية إلى جانب المستحدث والجديد تؤدي الآن دورا لا بأس به وستؤدي حتما في المستقبل دورا لا يمكن تجاهله أو التقليل من شأنه ، ويتوافر من بينها يقينا بعض النماذج الطيبة التي

تمسح على تقوية وتخليد قوى الضمير والتي تغير مسؤولية ضميرية نحو
تجرد والعالم ككل .

ويبدو انه من الصغار والعبث اثاره علامات الاستفهام حول مستقبل
الدين في الوقت الذي نواجه فيه مشكلة كآثر اتساعا حول مستقبل
الانسانية نفسها . وبالرغم من الاساس النقدي تجاه الاساس الذي تكونت
عليه تلك الفكرة فاننا مضطرون دائما الى ان نتجه صوب المستقبل . وهذا
اقل ما نطمح اليه عروضنا الفكرية ، وإقتراحاتنا وتقديراتنا ونصائحنا
وارشاداتنا مهما كانت الاعتبارات البراجماتية (١) والخلفية الدينية التي
تسعى اليها معتمدة على تقديراتنا لاتجاه التطورات المحتملة وحق الاختيار
المعقول والمخاطر التي يمكن ان يتعرض لها على الاقل في المدى الطويل .
وفي هذا المقام ينبغي ان نعول ان قطاعا كبيرا من الانسانية قد فقد تفأؤله
القديم وثقته المرححة للباشرة نحو خطوات حتمية مستقبل افضل واكثر
تناسقا . تلك الانسانية التي غرقت الآن في حالة من الروح القيامية (٢) التي
تستشف مستقبل العالم تحت ستائر من الالوان الفسقية .

لقد اتسعت دائرة القلق العام التي غذتها وأينعتها بعض المصادر
العامة ، كما هي الحال في تلك الدراسة الشهيرة والصادرة عن نادي روما
ونشرت سنة ١٩٧٢ تحت عنوان « حدود النحر » (٣) ، ولقد بنيت
الاستقصاءات على كثير من البيانات التحليلية الاعلامية المحتوية على كمية
كبيرة من المفترقات المذهلة أجريت عن طريق الحاسب الآلي ل : م ا ت .

ويمكن ان يندهش مؤرخ الاديان ، وله الحق في ذلك ، حينما يرى
سفر رؤيا القديس يوحنا نهاية العالم لا كما تنبأ بها الروح المقدس فقط ،
ولكن نتاجا شبه مقنع للمعلومات التي يفرزها الحاسب الآلي المستفيد من
أعلى قدرات الشرعية الإدراكية للعقلية الحديثة . ومن ثم اعان لنسا ان
ساعة العقاب قريبة وآتية لا رب فيها على ما ارتكبناه من ذنوب وأخطاء
» وبتعبير (خر الاستخدامات السيئة ذات الطابع المادي والاجتماعي
والروحي التي ارتكبناها نحن جميعا) ، ويحدد لنا ان ذلك سيقع قبيل
سنة ٢١٠٠ م . وفيما يتصل بمشكلة مستقبل الاديان فانه من الصعوبة
هنا ايضا ان نميز بين التطور الطبيعي والحقيقي للاتجاهات المحتملة ونتائجها

-
- (١) نسبة الى فلسفة وليم جيمس وشيلر ودوي : المترجم
(٢) نسبة الى رؤية القديس يوحنا التي تسم بالوصف الرب لقيام القيامة
والنظرة المذهلة لنهاية العالم : المترجم
(٣) ولقد تلا تلك الدراسة الاولى دراسات اخرى مجمعة من اهمها « نحو
نظام دولي جديد » تقرير حول الاجتماع المنعقد في الجزائر في الفترة من ٢٢ الى
٢٨ اكتوبر ١٩٧٦ تحت اشراف كل من نادي روما ومعهد المحيط الدولي (M. I. T.)
المختصر لمعهد ماسوتشي للتكنولوجيا)

الحتمية ، الذى يكشف بكل بساطة عن متناقضات الازمة وجو السرمب والفزع المحيط بها . غير ان توقعات الحساب العلمى قد اشارت الى ان جبريميه الجديد سيضطلع بدور النبوة فى مواجهة انبياء الامل والثقة المزيقين ، ولن يوجد شخص ما يمكن له ان يضع موضع الشك فترة التقلقل والاضطرابات والالام الكبيرة التى تم التنبؤ بها حيث نجد ان انماط الحياة الراقية ذات الشفافية الروحية الخاصة ربما سيصيبها هى ايضا حالة من الازعاج والتهديد . وسوف يكون احيانا من الصدق والعدل ان تقارن الحسابات العلمية للفلسفة الكسنتورية (٤) بتلك التى تعزى وتنسب الى جبريميه الجديد التى كان له اليان عميق عن طريق البصرة ببصيص ضوء من الامل فى تدمير النبوءات العلمانية .

وفكرة الكوارث والتكبات التى افرخها اخلاص الضمائر فى العصر الحديث كانت وليدة ذلك الركام الهائل من المعرف من العمليات التاريخية التى اوصلتنا بمعدل سريع الى تحطيم ذواتنا بانفسنا . وفى حدود معرفتى فان المفكر الفرنسى تيرجو مجرعة الغزيوقراط وكان صاحب الفضل فى ان يطرق ويشكل فى صياغة واضحة خاصة سرعة التقدم الحديث .

ولا يعنى ذلك ببساطة نوعا من انتظار الاحداث المباشرة والفجائية (كما هو الحال فى المؤلف القيم الهام لارنست بيز) (٥) . المضلل فى عنوانه) ، ولكن يعنى حالة من الدينامية السرعة والمعجزة بتقنيات التنمية الحديثة . هذه السرعة التى تحمل الينا اوجها متباينة ومتداخلة فيما بينها وتشكل فى نهاية الامر ظاهرة من تزامن أعراض مرضية متجانسة يتدخل فى تشكيلها ازدياد النمو السكانى ، وزيادة الانتاج الاقتصادى السريع ، والاستهلاك المفرط للطاقة ، والحجم المتزايد وغير المتكافئ للتبادل الاولى ، وسرعة كثافة أدوات الاتصال والاعلام ، والتقدم العلمى والتقنى ، واقتراب نفاد بعض الموارد الاساسية ، والتوترات الحادة بين الدول الفنية والدول الفقيرة ونتائجها (٦) وتغلب القوة البناءة على الصداقة فى شخصية الانسان ، الخ ...

ولكن الذى تصوره وبشر به المفكر الفرنسى تورجو فى القرن الثامن عشر بتغالول واشراق نحس به فى وقتنا الراهن كقوة منكرة ومهددة .

(٤) نسبة الى صاحبا ، Cassandre ،

(٥) لارنست بيز : سرعة الزمن .. مشكلة فى التاريخ والعقائد .. ماينس ،

١٩٧٧

(٦) حسب تقرير البنك الدولى فان ٨٠٠ مليون شخص يعيشون الآن فى حالة من الفقر المطلق . معنى هذا انهم فى حالة من سوء التغذية تحول بينهم وبين الحصول على الخدمات الاولى الاساسية ..

وثمة ميدان قد تم إهماله بصفة عامة في الوقت الذي كان ينبغي فيه على الجميع أن يولوه القدر الكافي من الاهتمام والعناية . . ذلك الميدان الذي يبدو فيه واضحا الشعور المطلق بآثار السرعة المذهلة الا وهو آ ميدان التعليم « (٧) . اننا اذا أردنا ان نستعين في الحياة ، فيجب علينا ان نعد الاجيال الصيرة غواشابة لكي تضطلع بمسئولياتها ، هؤلاء هم الذين سينديرون ويسوسون المستقبل . والتعليم المؤمن لهم ؟ في عالم اليوم بواسطة الوالدين والمدرسين الذين هم بحكم طبيعة الاشياء أكبر سنا من هؤلاء الذين يتولون مسؤولية تعليمهم وتربيتهم ، فانهم مجموعة الآباء والمدرسين حيث معارفهم وعقليتهم ونظرتهم نحو الحق والمنطق تأتي من الماضي . فهل يمكن لرجال الامس ، أن يعملوا وكما ينبغي ان يكون للانسانة المستقبل الذي تنتظره وترجوه ؟

والاحساس بالكارثة المحتملة او الوشكة الوقوع ليس متسا بالخطأ فقط ضد تفاؤل هؤلاء الذين يمارسون ويطلقون سياسة للنعامة « بالهرب عن طريق دفن رؤوسهم في الرمال » . ولكن أيضا ضد افكار دينية محددة تبدو في الظاهر أكثر علمانية فيما يتعلق بالنهاية الاخيرة والمصير المحتوم للخليقة اى تلك التي رسمها وحددها الله للانسانية والعالم والتاريخ . ولقد غدت المدينة الغربية وبكل تأكيد اشكالا شتى من ضروب التعصب المتعلقة بنهاية العالم ، ولكن بدون شك تحت تأثير الديانة المسيحية ، ولكن يبدو ان تلك الفكرة متفجرة الى النظرة الكلية في تبيان دورة الزمن كحالة من التتابع والاحلال في الدورات بما فيها دورة الخلق ودورة فناء العالم بالطريقة التي رسمتها الديانة الهندوكية التي هي حقبة من الفناء الالى ومع تنابع متسق للنظم الكونية . فانها ستندفع نحو نقطة الصفر . ونعلم جيدا أن الازمة الحديثة قد أعطت نوعا من الضرر لدى الليبرالية الدينية ، حيث أن الليبرالية الكلاسيكية بحكم طبيعتها احساس او ادراك لما يمكن أن يكون أزمة . ولقد ماتت الليبرالية لا من تأثير لأجندية الثائرة فقط ولكن من صدقها من مواجهة الحقيقة المتولدة من الازمة والكارثة .

ونود أن نذكر هنا على سبيل المثال وبصورة مختصرة وبطريقة تحكيمية أيضا - بلا شك - بعض المقالات التي اتخذت من الكسوارث والنكبات عنوانا لها والتي قمى تناول ايدينا ، الضجة المتسعة والتي ستزداد عمقا واتساعا وبلا توقف بين الشمال والجنوب (٨) ، التسليح المتزايد

(٧) ولقد اخذ ادوين ريشوير على هذه الفكرة في مؤلفه بعنوان « نحو القرن الحادي والعشرين . التعليم نحو عالم متغير » نيويورك ١٩٧٢ »

(٨) جاكديس ن بهجواني . النظام الاقتصادي الدولي الجديد - حوار الشمال والجنوب - مطابع ١٩٧٨ .

للعالم (على المستوى الدولي) ولدى النظم السياسية (على المستوى القومى) وعلينا ان لا ننسى ان ما يقرب من نصف الطميين فى الكوكب الارضى سواء فى مجال البحوث ومجال الصناعة ومجال الانتاج واى قطاع آخر فانهم يعملون لتحقيق مشروعات دفاعية ، أو بمعنى آخر عسكرية . وتقسيم العالم الى مئة وخمسين دولة قومية ، كل منها ذات سيادة وتمركز على الذات ، وكل منها مهتمة بأمها (٩) .

وكاتب هذه السطور يعترف طواعية بأن البلد الذى ينتمى اليه يعانى من هذه المشكلات بدرجة أكثر من غيره لها مبرراتها مع الاسف . ان النسق البيولوجى والنسق الاقتصادى يتدهوران بسرعة عجيبة ، الى جانب مشكلة انجراف الارض وتحطم الغابات الاستوائية مما يهدد باستنفاد مصادر الطاقة القديمة ، الى جانب الآثار المحطمة للاشعاعات الذرية الناتجة من تجارب البعض ضد البعض الآخر ، وتأثير البيئة بفعل آثار المواد الكيميائية والمنظفات والمبيدات الحشرية ونفايات الصناعات الى المدى الذى لن يكون بعيدا معه ذلك اليوم الذى نرى فيه « سحابة الرنجة المدخنة » ذلك الطعام المتواضع يأخذ مكانه على الموائد ليحل محل طبق الكافيار ، وسوف يكون هؤلاء الذين سيتاح لهم ذلك الطعام الشهى النادر الجديد محظوظين ، وأخيرا علينا ان لا ننسى مشكلة الضوضاء ولا التهديد بكارثة ذرية مروعة .

ولقد يسمع كاتب هذا المقال لنفسه بأن يضيف ملاحظة شخصية . تلك التى جاءت نتيجة حالة من القسوة المروعة من عدم مبالاة الانسانية ، حينما فقد الشعب اليهودى ستة ملايين شخص من الرجال والنساء والاطفال تم الاجهاز عليهم بواسطة تكنسولوجيا فى غاية البساطة . فانه يصعب على مثل هذا الشعب أن يذكر هروشيما دون أن يفكر فى التو والحال فى أوسكوتيز . ويدون أن نقال من أخطار الطاقة الذرية ، حتى تلك المستحدث لاغراض سلمية ينبغى أن نذكر انه فى عالم محكوم الرعب والانحطاط يمكن أن يقع الغناء والدمار - دون قنبلة ذرية ، فهذا الذى نشاهده فى افريقية وكامبوديا يشير الى أن الانسانية يمكن أن تسير فى طريق الدمار بدون انفجار نووى .

ان المصطلح الحالى للمواليد فى عالم اليوم - ما عدا استثناءات بسيطة . . ليس أكبر معدل فى تاريخ البشرية فقط ولكنه ايضا يتسم بنقطة انطلاق مرتفعة للغاية ، فمع تكاثر فى السكان يبلغ مئى ألف شخص فى اليوم نتوقع عدد امن السكان سيتكاثر بمعدل ثلاثة اضعاف من الآن

(٩) لستر د . براون « الحاجات الانسانية وامن الامم » مجموعة رؤوس
رقم ٢٢٨ Headline Series الموضوعات فبراير ١٩٧٨ تناول فيها كل جوانب مشكلة
الامن من روايات المخلقة (الامن القومى - السكان - الطاقة - النظام البيولوجى ،
التغيرات الطقسية ، والقلق الكلى بمسدمواد الغذاء ... الخ)

وحتى سبعين سنة قادمة . ويقدر خبراء السكان أنه وفق هذا المعدل سيكون هناك ثمانية مليارات من الجنس البشرى يحتاجون للغذاء قبل عام ٢٠٥٠ . ومن جانب آخر ترتبط اهلية الانسان ارتباطا وثيقا باشباع حاجاته فى ثوب الإنتاج . وعلى هذا ينبغى خلق فرص العمالة باستمرار ، ذلك الهدف الذى سيسبب اشباعه على المستويين المالى والاقتصادى حتى مع هبوط معدلات المواليد الحالية وحتى مع ثبات اعداد السكان . ان أكثر من ثلاثين فى المئة من المئو السكانى يحدث فى دول العالم الثالث ، تلك المنطقه من العالم التى ستعانى أكثر من غيرها من آثار سوء التغذية واضطرابات فى المناخ تشد قسوتها يوما بعد يوم . فسوف يكون فى الهند أكثر من مليار ونصف مليار من السكان ، ومئة مليون فى نيجيريا ، ومئتان وستون مليوناً فى البرازيل . ان أكثر من نصف سكان العالم يعيشون فى مدن تضم أكثر من مليون نسمة والاعليه العظمى فى مدن تعدادها السكانى أكثر من مئة الف نسمة . وبرغم الخاصية التقديرية لتلك التوقعات فانها تسمح لنا بأن نفكر فى أن التحضير لن يؤدى انى تقص تلقائى فى معدلات المواليد دون أن يصاحب هذا التحضير وانشاء المدن الجديدة تغييرات جوهريه فى بنية النسق الاجتماعى والثقافى . ولكن لا يعوزنا من الاسباب الوجهية ما يحملنا على الاعتقاد بأن هذا النوع من الهندسة الاجتماعيه ليس له نتائج مروعة كتلك المتوقعة من الكوارث الذرية .

وبعد أن رأينا توقعات خبراء السكان تشير الآن تلك الخاصه بخبراء الطقس والمناخ ، ذلك المجال الذى تنأى عملياته عن امكانية التحكم فيها والسيطرة عليها . ويدكرنا هؤلاء الخبراء بأنه بموجات البرد التى تلحق بخلوط المنطقه القطبيه من كوكبنا الارضى (حيث أن التفريجات المناخية كثيرا ما تحدث فجأة) ، وهذا ماوقع خلال العقود الثلاثة الاخيره فى المناطق القطبيه الشماليه ومعدونها ، فان دورات الرياح اما ان تنقطع او تنتقل . ومسررة اخرى نرى موضوعا اكبر من المناطق الأكثر ازدهارا بالسكان والأكثر فقرا فى الوقت نفسه كانت أولى المناطق تأخرت ، بما يمكن أن نسميه ازمان المناخ . ويقال فى هذا الصدد ان دورة الطقس المعتدله قد وصلت الى نهايتها فى عام ١٩٤٥ ، وأن متوسط درجه الحرارة فى نصف الكرة الشمالى وشمال الاطلس قد انخفضت الواحدة تلو الاخرى وان خليج سترىم Strabon ينتقل رويدا رويدا نحو الجنوب . وفى انجلترا على سبيل المثال نقصت دورة تكاثر النباتات اسبوعين ، وفى الولايات المتحدة الامريكيه سجلت الارصاد زياده معدلات جليد الصيف فى الوقت الحاضر أكثر منه فى الماضى ، والصحراء تزحف غزيرة الارض الخصبة المزروعه والمراعى ، والرياح الموسمية تهبط نحو الاكوادور . وليس هذا مقصورا على الهند التى تعاني من امقاب الجفاف

حيناً ومن الاعاصير حيناً آخر بصورة تكاد تكون مأساوية ، ولكن نجد تلك الظاهرة في افريقية وإماكن أخرى كثيرة ، وباختصار فإن هذه النماذج تتراكى على صورة فى غاية الوضوح . فالموقف الناجم عن الآثار المزدوجة لسكل من الانفجار السكانى واضمحلال الموارد فى البر والبحر ، واختفاء امكانية الهجرات المكثفة من البلاد الفقيرة لتلك التى تتراقر فيها فرص حياة افضل . هذا ما يجعلنا نخشى من المستقبل القريب فى مطلع القرن الحادى والعشرين لا عام ٥٠٠٠ الذى يبدو بعيداً . أما فيما يتعلق بموضوع الثروة الخضراء فإنه لا يعدو ان يكون مجرد عامل تسكين مؤقت والمشاكل التى تواجهنا اليوم ليست ذات طبيعة تقديرية مطلقة بقدر ما هى ذات طبيعة تقديرية نسبية (وهو كيف يمكن توزيع المصادر المتاحة ؟) . وهكذا نجد انفسنا مرة أخرى امام مشكلة الاولويات فى القيم ، بمعنى امكانية الاختيار بين النماذج المختلفة بين الدوافع الممكنة (وخاصة تلك المتعلقة بالاستهلاك فى المقام الاول) والقرارات الواجب اتخاذها فى هذا الصدد مما يكشف فى نهاية الامر عن الآداب الاجتماعية .

ويمكن لنا ان نستخلص من كل ما تقدم أنه من الصعوبة بمكان ان تقدم تعريفاً واضحاً لازمة الانسانية وان نعطى تحديداً جامعاً متشعباً لمكوناتها الحقيقية . ولا يبدو ان هذا المطلب ملح بصورة اساسية . فان الشعور بالازمة الذى تحققنا منه يبدو فى واقع الامر متشعباً ومنتشراً فى أرجاء شتى ، ويتفدى هذا الشعور بالازمة من مصادر عديدة ومتباعدة سياسية واقتصادية وبيولوجية وسيكولوجية وفنية وثقافية وروحية ، ومجموعها ككل يشكل فى نهاية الامر تزامناً أعراض الازمة .

ولن يكون ضلاراً بتحليلنا ان نحدد من جانب آخر ان فكرة « الانسانية الكلية » انما جاءت للعلم والتقنية وليس ب« ثابراً او نتاجاً للعقيدة ، ومما لا شك فيه ان انرواقيين هم الذين انقلوا فكرة الانسانية والتقاليد الدينية التى ساعدت على تشكيل افكار المجتمع الاعظم او المجتمع الكلى على سبيل المثال ، ولكن ظاهرة هذا المجتمع نفسها ما هى الا نتاج العصر الحديث . فان القوى الاعظم لا يتوقف التهديد فيما بينها سواء فى مواقف الهجوم والدفاع ، ويمكن ان تحدث مواجهة فيما بينها على صعيد الحرب الباردة أو أى مجال آخر . أن روسيا السوفيتية مثلاً ليست أقل احتياجاً للقمح الأمريكى منها الى الاتفاقيات الملحقة التى تنتج عن ذلك . وكما مثلاً من الوقت فقدناه للحصول على طائرات لنقل الادوية والاتصال الى المناطق المهددة بالوبئة ، لو رشح المبيدات التى تقضى على الجراد قبل أن تفزوا مناطق جديدة فى افريقية وتهدها المجاعات . وفى هذا الوقت تمتلئ السماء بالطائرات العسكرية

التي تنقل الاشخاص والمعدات من مكان الى آخر دون أن نتحدث عن رحلات الطيران المنتظم التي تنقل المسافرين والسائحين والاشخاص العديدين لشهود اجتماعات سياسية أو علمية أو ندوات ومؤتمرات وجمعيات عامة وأغراض أخرى .

وها نحن نجد انفسنا مرة أخرى امام مشكلة القيم . وتؤثر المشكلات الاقتصادية والاجتماعية على القرارات المتخذة ، وهذا لا يمكن اتخاذه أيضا الا في ضوء مقاييس معينة من القيم والاولوية النسبية .

وتصبح تلك القرارات تلقائيا مثار اهتمام وعناية رجل الدين ، ولكن قبل الانتقال الى الجوانب الخاصة بالاعتبارات الدينية البحتة التي نوليها المزيد من الاعتبار - يجدر بنا أن نؤكد أن عالم اليوم تحكمه اعتبارات العلم والتقنية . ومهما كانت الآراء الدينية التي نسترشد بها في هذا المجال فإن العلميين هم الذين تقع على عاتقهم في الحقيقة أوجه الاختيار المحتملة أمامنا والمخاطر التي قد تحقق بأى وجه من لوجه الاختيار تلك وكيف يمكن أن نحسب بدقة مستويات المسؤولية المرتبطة بكل جانب . فهل يجب علينا على سبيل المثال أن نختار بين طائرات ابداء الجسراد أو الرش بالمبيدات الكيماوية للقضاء عليه ، هل يمكن أن نقبل مثلا أطفالا نائبين الاختبار (حسب الصيغة المضللة التي يقدمها الصحفيون) ، أم أننا مهياون أن نتقبل بقاء عدد معين من السيدات في حالة عقم ومحرومات من الامومة طول الحياة . وعلى العكس مما يمكن التفكير فيه أن مجموعة من مجاميع العمل قد اقترحت ان نضع اختياريا الحد لانهاء بعض الاعمال التجريبية ، ولم يشترك في هذا رجال الدين فقط أو اشخاص آخرون على منوالهم من ذوى الإيديولوجيات الخداعة ولكن أيضا من المختصين في العلوم الطبيعية وبصفة خاصة علماء الميكروبات والطفيليات (الميكروبيولوجي) . ولكن بعد خسارة محققة واخفاق واضح من التجارب المأساوية نكتشف مع الأسف الآثار السلبية لبعض التجارب العلمية التي تستقبل بنوع من الحماسة في مراحلها الاولى . وهذا ما قد حدث بالنسبة لبعض وسائل منع الحمل على سبيل المثال ودائما في مجال انفقار الطبيعة التي يمنع بعضها كوسيلة للتهذئة لبعض السيدات في مرحلة الحمل وآثاره المظلمة على الاجنة والاطفال عند مولدهم ، وكم من الاشخاص قد تم انقاذهم بواسطة ال د . د . ت قبيل أن تلحق بهم آثار مظلمة على الكيان العضوى ككل . وبكل الوضوح يجب علينا أن نميز بين الآثار التي يبحثها العلماء بترو واثارة وتلك التي تخرج عن ارادتهم وقدراتهم والفواصل بين الاثنين عادة تكون واضحة أو مؤكدة ، فان الاولى تكون محكومة في البداية ببعض الاحكام الخلقية المسبقة والمؤسسة

على اولويات ذات طبيعة اقتصادية واجتماعية وثقافية وخلقية متناقضة بعضها مع البعض الآخر سواء على المدى القصير أو الطويل ، أما فيما يتعلق بالآثار غير المرئية فإنه لا مفر من إتخاذها لتراكم الخبرات التي تسمح بالتنسيق بامتدادها وآثارها واختيار الوسائل المختلفة لمواجهتها .

هناك مثال يمكن أن يوضح جيدا الم شروع العلم الحديث في صورته الكلية . ويدل ذلك واضحا في تلك العادة التبريرية عند بعض الفلاسفة البوذيين المعاصرين الذين يرددون كثيرا! على مسامع مريديهم والمعجبين بهم ان عقيدتهم هي الوحيدة المتناسقة والمتوافقة تماما مع العلم الحديث ، وانه يوجد عدم توافق كلى بين المسيحية والعلم . وبدون ان نذكر في هذا المجال اسم ماكس فيبر Max Weber فاننا لا يمكن ان نتوقف عن ان نتساءل أين هذا الغرب الذى تشكل بالمسيحية هو الذى نتبع العلم الحديث في حين لم تتكامل البوذية بعد كدين حتى يومنا هذا .:

ومن الضرورة بمكان ان نترف بان المستقبلات او بمعنى آخر مجموعة التنبؤات القائمة المتحصلة من تحليل الواقع وتمحيصه ليست صيغة من صيغ التخمين ولكنها صيغة من صيغ الانذار بالخطر وبوسائل بما تتيج لنا ايضا نوعا من الفهم الاعمق والاحسن للطبيعة الانسانية . وتلك التي تسمح لمؤرخ الديانات بان يذكر في هذا المقام ان علم التنجيم لم يكن مختلفا عن ذلك لدى الكثير من اتباعه والواقفين فيه دون ان يتحدث عن النبوة الاسرائيلية القديمة . فنحن نفكر هنا في عصر يونس الجالس مكتئبا وحزيناً تحت شجرته ، فهذه اللحظة لا وقت اقامته في بطن الحوت كانت هي اللحظة الهامة والفاصلة في رسالة التوراة .

ويجب علينا ان لا ننسى ان النبوءات بالازمات التي تصدر عن الحاسب الآلي « الورديناتير » محسوبة ابتداء من الانطلاق من بعض المعطيات المتاحة في الواقع الحاضر وقد لا تأخذ في الاعتبار القدرات المحددة والخالقة في اعماق الانسان . فمن الصعب تكوين نبوءات وتوقعات حول قدرة الخلق والتجديد . فمن استطاع ان يتنبأ او يتصور انه في عام ٦٠٠ كان يقترب مولد الاسلام والتحول الجذري في العالم خلال المئة عام التي عقيت ظهور الديانة الاسلامية ؟ ان الاستقصاءات والبحوث عن حدود النمو قد نفذت بافاضة واسهاب ، فلقد قالت لنا تلك الاستقصاءات ان الارقام التي تقدمها حول تقدير مصادر ثروات الارض الفعلية وتكاليف وقاية البيئة وحمايتها كانت مضللة ون المناهج المستخدمة لتكوين وبناء نماذج وقابلة للجدل والنقاش وليست مسلمة ، وان تحليلات تلك البحوث قد اهتمت بعض الحواجز التكنولوجية المعروفة لا تلك التي لم

يكشف عنها النقاب بعد والتي ستظهر في المستقبل القريب فحسب .
ويجب علينا أن نتذكر أن تلك التكنولوجيا المفروضة قسر هي
بالتحديد التي تلقى مقاومة ضاربة لأسباب معظمها ذو صبغة أيديولوجية
وليس مبنية على أسس علمية من هؤلاء الذين يقاومون بضراوة ويتخذون
موقفا عدائيا من مراكز الطاقة النووية وخاصة حينما يستثار للمناقشة
موضوع النفايات الذرية الذي لا مجال للتقليل من أهميته مناقشته .
ومع ذلك فإن تاريخ الإنسانية ملئ بعمليات التجديد والتطوير التي لم
تكن متوقعة أو مرئية والتي تركت آثارا خالدة بارزة لا تمنحى أبد الزمان .
وتلك هي الحال مثلا في الحركات الدينية والفكرية الكبرى والمثلة في
الديانات العبرية والمسيحية والإسلام ، وكما هو الحال في الثورات
الأمريكية والفرنسية ، وكذلك الماركسية ، حتى لا تقتصر الأمثلة المضروبة
على الغرب . ولكن هل نأمل في وصول حركات تجديدية جديدة ما زالت
على الكتمان من نوع الحركات السابق ذكرها ؟ وهل يمكن أن تتكامل
احتمالاتها في حساب المتوقع ؟ كما كتب وأشار إلى ذلك رابيه ديسو
حيث يقول : « ان الازمان هي المصدر الدائم
تقريبا للثراء والتجديد ، ذلك لأنها تدفع وتشجع عملية البحث عن حلول
جديدة ، ولا اعتقد أن هذه الحلول الجديدة ستولد نتيجة عملية
تحول في الجنس البشرى ، حيث أن بنية الجينات الإنسانية قد استقرت
وثبتت إلى أبعد الحدود ، ولكنني أعتقد أنه يمكن تحسين السلوك البشرى
والبيئة الإنسانية ومن ثم تحسين نوعية الحياة بالسيطرة على الإبنية
والهياكل الاجتماعية . »

حقيقة أن المذنيات الحديثة محطمة وتحمل عوامل فئائها ، ولكن
رقة الإرادة الإنسانية وبشاشتها يمكن أن تجدها وتعيد لها الحياة .
من الموت والبعث ظاهران ضروريان بالتساوى ليتيسر للإنسانية أن تأخذ
النتائج اشكالها التي تسمح لها بتحديد أنماط الحياة . فان العشوائية
أو الصدفة تكون العوامل المادية التي من خلالها تتولد المذنيات وتتحدد .
ولكن الروح هي التي تختار هذه العناصر وتنظمها لكي تعطيها الشكل
الإنساني ، وبذلك يستمر تواجد العالم وظاهرة الإبداع والتكوين فيه (١٠).

والأسطر السابقة التي وردناها لرئيسه ديو تترك بعض الانطباعات
التي ستأتي في ختام عرضنا هذا . فعدد لا بأس به من الدين يحاولون
التنبؤ بالمستقبل ممن أثروا بعض أفكارهم هنا لهم اسقاطات لاهوتية
وعقائدية عميقة ، فنحن نعلم على سبيل المثال أن المسيحية باسم الخطيئة
الاصلية ، والديانات الشرقية التي تتحد باسم « الجهالة » ذريعة لكل

(١٠) رابيه ديو : « اختبار الكائن الإنساني » . دار نشر دينويل نظرات على
العالم . بلويس ١٩٧٤ مي ٢٠٧

شخص أمام نفسه بأنه مدان بالفشل لكل محاولة يسعى إليها لتحسين حال العالم أو إنقاذه على أحسن الفروض الممكنة . . والتاريخ لا تموزه في مواقع شتى الأمثلة الكثيرة التي توضح أن المحاولات المبذولة لتخليص العالم من آفة أو كارثة يمكن أن تثير أو تسبب كارثة أخرى أكثر منها خطورة ووعورة .

ومن أمثلة الأفكار - الدينية الشبيهة « برحمة الله » ، ووجوده الدائم ، وتدخله النقد ، ووعده ووعيده ورحمته ووثابه . . كل هذا يقدم للإنسان وللعالم سببا للامل من العهد الجديد مع أو بدون دورات جدلية من النوع السابق الإشارة إليه ، وهو يجب علينا أن نستمر من الهنود مفهومهم عن تنابع حطات الزمن الممتد نحو المدمر بعد فناء لا يقاوم ؟ وهكذا نجد أنفسنا أمام الأرضية التي عليها يقع في تصورنا إطار الحوار بين الأديان وأساس صدقها وشرعيتها وملاءمتها في مواجهة أخطار الفناء والتدمير وقضاياها وتفسيراتها الكثيرة أمام نمط عصرنا المأساوي . والواقع أنه بالنسبة للعقائد فإنها ليست مطالبة فقط بنوع من التفهم والاحترام المتبادل فيما بينها (بدون الحديث عن الصبر وقوة التحمل) والجدل والشجار التقليدي بين كل واحدة وأخرى أو روح المنافسة العنصرية بمفهوم « نمط السوق » الذي أعطاه إياه بيتر بيرجر المثل في المعرفة التي تقدم أفضل عرض لمطالب الإنسان المعاصر ولكنها تأخذ في الاعتبار في الوقت نفسه الإحساس الخلقي الطيب بالمسؤولية التي هي بالضرورة مشاع مشترك نحو الإنسانية ونحو العالم والتي تعيد للحياة الروحية مكانتها الجديدة بها في مواجهة العقبات والصعاب التي فرضتها على الإنسانية المادية الحديثة .

وفي الغرب حينما بدأت عملية حوار الأديان أصرار شديد على التنقيب والبحث في تقاليد التراث الشرقية ، على أن العناصر الواضحة هي الامتزاج أو التناسق مع المسيحية ، أو على الأقل تقبل المسيحية عملة التوافق مع غيرها . ولكن التعرف على هذا النحو ينطوي على مخاطر السير في طريق ضال محفوف بالمخاطر حيث أن الخصوصية لكل ديانة التي يجب أن تصان من أي عبث أو تحريف هي بكل وضوح العنصر الهام الواجب الحفاظ عليه . أن مصطلح العقيدة يحمل في معناه السام تناسق عناصرها ووحداتها الأساسية المعارضة والمواجهة للمادية الملحدة ، ولقد نتساءل في هذا المقام ما هو المقصود بمصطلح المادية ؟ أو ما هي المادية الحقيقية ؟ وهل تمتد إلى بعد الخصوصية الروحية لأفق الإنسان ؟

والحكمة الماثورة والشهيرة « هل تعرف انت ذاتك أو نفسك ؟ » تنصرف أيضا إلى العقائد ، فعند عصر التنوير تواضع الدين في مطالبه

وتجنب السقوط في مهازل تقديم الحلول الساذجة والجاهزة لمشكلات العالم ، فهو يعلم جيدا الضغوط الدنيوية المحيطة به وظروفها ابتداء من آثار الثقافة البيئية وتبعيتها وارتباطها بالعلم ، وبأخذ في اعتباره دقة تحليله لحقيقة العلم وما يتضمنه من مشروعات متباعدة . ويبحث الدين بجاهد في أن تكون له رؤيته العادلة والموضوعية للأشياء (ولكن كيف يوفرها ووفق أي معيار) وبدون المبالغة في الدور الذي يمكن له أن يؤديه ويقوم به في المدينة الحديثة فإنه يكابد ويجاهد لتحقيق الضمير النقي في مساهمته الحقيقية لبناء توقعات دقيقة ، يمكن للحقيقة أن تأتي من خلالها .

وينبغي في هذا المقام أن نستسلم للاعتراف بأن الحوار بين الأديان لا يزال حتى الآن مشوبا بالأحكام المسبقة التي ينجم عنها حالة من عدم التوازن المؤقت بلا شك . وحينما نفحص الموقف بعين واقعية وبصيرة موضوعية فإننا نكتشف أنه في مواد العقيدة كما في غيرها نجد التناقض واضحا بين الشرق والغرب ولا يقع في دائرة التفسير الفيلولوجي (١١) فقط وإنما نقول أيضا على المستوى الصحفي أو اللاهوتي أو الثقافي ، ولكنه يعنى بالدرجة الأولى مشكلات في العلاقة بين ممثلي العالم الغربي المتقدم من جهة والعالم الثالث من جهة أخرى . ويهيمن على العالم الغربي في تلك الآونة حالة روحية يمكن لنا مقارنتها بحالة التسلط الكنسي الجديد ، ووقعها فريسة لنوع من الهذيان المأساوي (١٢) وأن تتهم بأنها المسؤولة عن تحطيم الوحدة المقدسة للطبيعة والكون ، وأن لهذا بالتالي انطباعه وأثره المفسل على سلامة وصديق الشباب . أن أي دراسة اجتماعية لن تستطيع أن تقدم لنا تفسيراً وافياً لحالة الجبن والخور التي تمثلت في تلك الصيحة التي أطلقها جبرت ميراي « يا شباب سيطروا على الأرض واستفلوها حتى تحطموها » . فهذا ليس ببالغ اليوم ، كما أنه كان أيضاً طالحا في أوقات الانحطاط والتدهور في اليهود الكلاسيكية القديمة . فالعالم الثالث لديه مستثنى مسبقا في تقديره من افتراض حالة سوء الضمير حيث تسود فيه حالة من التعويض أو التوازن على مستوى الأوجه ومن بينها أيضا حالة التفاف الشخصي . فمن الصعوبة بمكان وفي ظل مناخ تسود فيه العواطف والانفعال وأحيانا الهوى من بجانب أو آخر أن تقدم تحليلا موضوعيا للأوجه المتباينة لكل جماعة من الجماعات على حدة لكي نصل في نهاية الأمر إلى تكوين فكرة أو استنتاج مفيد ، وفي واقع الأمور الحالية قد نستطرده التساؤل التالي على

(١١) الفيلولوجي تعنى اللغوي : المترجم .
(١٢) انحراف تلمس اللغة بتعذيب الذات : الترجمة

انفسنا هل نكون قادرين على الاستفادة يوما ما مما تقدمه لنا الديانات الشرقية ؟ وهل يمكن من خلال خصوصية تراثها أن تقدم حولا افضل ؟

وكل ما نتصوره او ندركه عن الحقيقة الكاملة^١ وحقيقة الحقيقة موضوعية في وسط او في بؤرة الفكر الديني ونظراتها الى الكون كله بما فيه القمر وغيره من الاجرام كنسق اكبر من مجرد كونه مخبرا طبيعيا ، ولكن وحدات متناغمة قد تكون لكل منها وظيفة متباينة عن غيره اولكنها تنسق مع غيرها في نوع من الفهم والادراك اشترك الذي يعتبر صورة من صور الحقيقة ويمكن تنظيم العديد من المحاورات والمناقشات الفكرية (١٣) التي تدور حول اهتمامات كبرى مثل فهم وادراك طبيعة الذات او الشخصية ، سواء فيما يتعلق بالانسان او ادراك الذات العليا او الاله ، وبلى ذلك المفهوم الذي يتخذه كل منهما للعالم كمخلوق . وبدءا من هذا المنطلق فمن الضرورة بمكان مواصلة التحليل ومتابعته والنسائل المستمرة عن الامتداد الروحي للوضع البشري في عالم يعيش في أزمة مستمرة ويجري لاهثا نحو نهايته او تحطيم ذاته . ولقد نساءل ما هو الانسان ؟ وماذا يمثل (وای مكان له في هذا الكون ؟ ومن اين تأتیه معانی الاحساس بمسئوليته نحو الاجبال المستقبلية ونحو البيئة) بما في ذلك ما هو معرض منها للفناء (وكل ما تتنفس وتدب فيه الحياة على هذه الارض ؟ وای نوع من التأمل والبصيرة سيكون قابلا للاحتتمال لكي بشر او يوقظ فيه الطاقات التي ستسمح له أن يعيد توجيه ذاته عن طرق ومسارات جديدة يفرضها التفوق على النفس وتجاوز جبرية الحاسب الالى حتى لو اتنا نعتمد على العلم في كل ما يتعلق باحتمالات والتنبؤات وكذلك ما يتعلق بحقنا في الاحتمار ، ووسائلنا في ذلك ، واساليب التقنية التي يعتمد عليها ، ولا يقلل عن كل ذلك شأننا في كل ما تقدم ذكره هيكل نظام الدافع عندنا نحن بني الانسان ، ومصادر ومبررات قراراتنا وارتباطاتنا ومعتقداتنا وتفوق العلم ، كل هذا - عند رجل الدين - يخضع بوجه او باخر لنوع من الحتمية ذات النسق والنظام الروحي . وهل يمكن لانس ينتمون الى آفاق ومصادر دينية مختلفة أن يتفاهم بعضهم مع البعض الاخر وأن يتعاون كل منهم مع نظرائه فان يساعد الآخرين ؟ ان النموذج الغربي القائم على ! وقد نتكلم عن غزو الطبيعة ، وثمة تعبيرات اخرى كثيرة ذات مغزى العمل والتدخل والوساطة المؤكدة وسيطرة الانسان على الطبيعة

(١٣) يوجد العديد من المؤلفات والمقالات حول موضوع الشرق والغرب نشرت بواسطة جامعة هاواي في هونولولو كرست لدراسة هذه المشكلة .

أو دلالة عرضية مشابهة) ، وهل يقدم ذلك على سبيل المثال بعض الأسباب للاعتقاد في حياة أفضل ممكنة ، أم يرتبط ذلك بما لا يمكن تجنبه من فكرة الفناء ؟ ومبدأ الطاوية (١٤) في عدم الفعل (عدم التدخل) سواء في مفهومه الصيني أو الياباني أو الهندوسي الذي يفرض كل صور التدخل يمكن من ناحيته أن يقدم لنا إجابة عن حالة الضيق التي ظم بنا والاستغاثة التي نرجوها . وإن كان ذلك كذلك فإنه في كل الحالات ليس مؤكدا بأن الطاوية تلك تمثل غياب الترابط مع الحقيقة ولكنها تعتمد على فهم وإدراك بصرية الكل ونوع من النغور والاشمئزاز العميق لكل ما يطمس الحقيقة بالتدخل المفاجيء أو التوجيه الباطل . ولا نستطيع أن ندحض أو ننكر إن الحوار بين مؤرخي الأديان حتى ولو لم يجر في وضع النهار وفي قاعات المؤتمرات وحلقات البحث ، ولكن في لون باهت مقلق عن آلام العصر ومتاعبه يسمح لنا بنوع من البصرية الداخلية لرؤية القديس يوحنا لنهاية العالم . وأود في هذا الصدد أن أقول لماكس فيبر الا يشير الى الكتابات المقدسة في هذا المجال بصورة مستمرة أو متصلة .

ومع ذلك فإن ثمة نقطة محددة يبدو العالم كله في شبه إجماع واتفاق عليها ، وهى ان الخطيئة أو بمعنى آخر الجهالة يمكن ان ننخطأها يوما ما ، . أو كيف يمكن لنا أن نعبّر الطريق الذي يشبع رغباتنا في مستقبل أفضل متخطين الصعاب ، الطريق الحديد الذي يؤدي بنا الى الولوج في بيئة المجتمع الإنساني نفسه . وأيضا من أجل تجنب النمط اليوتوبي الذي يمس في سر مخك لدرجة تثير المرارة والفضب لدى ورثة التقاليد الغربية . وإذا ما شعرنا كلمات مستر دى كور « اصروا ... اعبروا ... انتهبوا من العبور الى الضفة الاخرى » فأى معنى لتلك الرسالة الانسانية قلقة مضطربة بالامل والمستقبل على الضفة الاخرى . تبحث من أجل انقاذ ذاتها في الوقت نفسه على الضفة التي تعيش عليها .. فالبوذي سيجيب بأن الضفتين متساويتان ولا فرق بين احدهما والاخرى في الآلام والعذاب . وهذا الموقف نفسه تتخذه الديانات المشابهة ، وخطورة هذه المعلومات في أنها يمكن أن تكون هي أيضا مشوهة ومنحرفة بسهولة عن طريق المناورين أو السذج ، حيث أنها نوع من المعرفة غير المتاحة الا للمستفيدين ، وليست قائمة على العقيدة أو المذهب المدرس .

ولقد تحدث عالم اللاهوت بالوا هنريش لوت ذات يوم بكل الحكمة والصدق عن العلم والجمال المفتوح للعقيدة . واحترام الحقيقة التاريخية يضطرنا ويفرض علينا أن نستكمل هذا الحكم . وعلينا أن لا ننسى ان عصر

(١٤) الطاوية فلسفة دينية قائمة على تعاليم الحكيم الصيني لائسو في القرن السادس قبل المسيح : المترجم

النظرة الضيقة يضعها في أسار او سجن خائق حينما تعطى لنفسها الحق في معارضة المجال المفتوح والتحررى للعلم . ولكن حركة جدلية قد غيرت وبدلت الدور المنوط بكل من العلم والدين وجعلت كليهما في الموقف الجديد الذى وضعه هنرشت اوت . فما دام كل من العلم والدين يريد فتح حوار خصب وموضوعى حول الدور الذى يمكن أن تقدم به العقيدة ، ون يتحاور الدين والعلم حوارا مفتوحا حرا واخويا وبكل الود والرؤىة التوقعية النقدية ، فعلى كل منهما أن يعاون الآخر ويشد من قواء من اجل مستقبل وصالح الانسان الحديث الذى لن تكتمل سعده الا بالعلم مع الدين . وذلك رغما عن مفاهيمهما المختلفة عن الانسان وعن العالم وعن المطلق وعن الطبيعة وعن الحقيقة (واقول جيدا طبيعة الحقيقة ، لا الحقيقة الدينية كما هي ، ولكن الواجه المختلفة لفهم والتعبير التى هي لب المناظرة وجوهر النقاش) . ان مختلف الديانات تعلم جيدا انه ينبغى عليها أن تفاهم كل منها مع الاخرى في حوار مشترك لا من اجل الجملة او فحص المآسى الدينية ، ولكن من اجل غابة سامية هي صياغة مشتركة جلادة للتأمل والتعبير بمكانة العقيدة ودورها في عالم المستقبل .

ولم يكن بدون حكمة صائبة حينما انتقد هيدجر ذات يوم الكلمة انبسيطة التى اطلقها ماركس « لقد فسر وعمل الفلاسفة العالم أو الكون » وينبغى الآن تشكيله أو صياغته . ويقترح باربيل بروجيه رؤيا جديدة للكون والعالم يسميها هو بالتحليل العميق للمشكلة التى تفرض نفسها علينا . ولقد شخص ماركس التفسير الجديد وفق امنياته ورغباته . فلكى تستمر الحياة ينبغى على العالم وفي الموقع الاول البشر الذين يعيشون فيه ان يتحولوا وتعاد صياغتهم من جديد ، ولن يكون ذلك ممكنا الا اذا اعطانا ادراكنا للعالم اطار المفهوم الضرورى . وهذا هو الطريق الوحيد اليوم الذى ينبغى أن يبدأ فيه حوار الاديان ، والذي ينبغى علينا أن نغلبه رأسا على عقب لا لاقتراحات هيجل فقط ، ولكن ايضا وفي اغلب الاحيان لما ورثناه وانتقلنا من حكمة الامم ، فهذا وقته واوانه .

فلقد حانت اللحظة وأن الاوان لان تغلب الاقوال الماثورة على وجهه يسمح لنا بأن نفلسفها أولا لكى نستطيع العيش بعد ذلك .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
ومساهمة في إثراء الفكر العربي

○ مجلة رسالة اليونسكو

○ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

○ مجلة مستقبل التربية

○ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف

○ مجلة (ديوجين)

○ مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها اللجنة الوطنية لليونسكو بلغاتنا الدولية.
تصدر طباعتنا العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة مختصة من الأمانة العربية.

تصدر الطبعة العربية بالانفاق مع الشبكات القومية لليونسكو وبمعاونة
الشبكات القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

الثورة الصامتة

من القرن السادس عشر
حتى القرن الثامن عشر



» راجع إلى «

بلغت نسبة الاميين في اقرنتسا في نهاية القرن السابع عشر ٨٠ ٪ ،
بعد مئذ عام ، وعلى الرغم من بعض التقدم الذي احرزته لكتبة والقراءة ،
اللذان تركتزا بوجه خاص في الاقاليم التي حظيت من قبل بالتقدم ، فان
نسبة الاميين كانت لا تزال تمثل ٦٢ ٪ ، ولم تكن النسبة دون هذا القدر
في اية بقعة من بقاع أوروبا بأسرها ، ابان القرن السادس عشر وحتى
القرن الثامن عشر .

ومع هذا فقد كانت السيادة للكتابة ، فاسفل العديد من الوثائق
كان التوقيع ، الذي كان خطأ مضطربا أو مجرد صليب ، يحدد اقرارا
واتفاقا واعترافا ، ومن ثم كثيرا ما يجد الامن نفسه مستغلا ، ومخدوعا ،
وضحية حائرة وشهيدا للعدالة أو شهيدا « للخبثاء » من جميع الطبقات ،
بل ان الامن اذا استطاع ان يفلت من فخاخ العلامات التي كان الجهلها فانه

بقلم : چانٹ لوهيس

دكتوراه في العلوم السياسية والاجتماعية ومؤسس
ادارة الاتصال الاجتماعي بجامعة زانبر واستاذ بجامعة لوفان
حيث يقوم بتدريس تاريخ الاتصال الاجتماعي وعلم الاجتماع
الناسي بالاتصال الجماهيري .. وله مؤلفات في مجال
تخصصه .

ترجمة : الدكتور شحاته آدم محمد

رئيس هيئة الانار المصرية سابقا ، من علماء الانار
المصرية البارزين ، له مؤلفات وبحوث في الانار المصرية
وفي كتابة القصة والمرحبة التاريخية .. قام بدور فعال
في انقاذ انار النوبة ورأس اللجنة الدولية للحفاظ على
الانار ..

لن ينجز من الاحتقار ، ومن وضعه في مرثية دنيا ، متبوذا بين الخدم
والفلاحين وغيرهم من الادنياء .

ولكن ما دام بناء الدولة المركزية ، واستبطن التقوى ، وانتشار
الراسمالية ، لم تدمر المكانة ، والدين الذي يتسم أمره بالحساسية ،
والاستكفاء الاقتصادي القروي ، فان سراد الشعب يستمر في تأليف
جزهر نقافي منتعش لدرجة كبيرة في صلب حياتهم .
وقد ظلت "المشافة" في هذا النشاط تقود العلاقات الانسانية قيـرة
قوية ، ومع ذلك كان هناك حدث جديد ، عبارة عن ادب مطبوع يمثل
مجلدا ضخما صبه في اذهان الناس آلاف البائعين المتجولين ، وتناوبه
صوت القارئ العام .

ترى هل كانت حركة هذه المطبوعات المتعددة الالوجه ، حتى فجر
القرن التاسع عشر ، حركة ساذجة او تافهة ؟ ان ازدراء واستخفاف

الطبقات العليا للمجتمع بهذه الحركة ، هذا الازدراء وهذا الاستخفاف اللذان لم يرهما حتى عهد قريب مؤرخون وأدباء ومتخصصون في الفنون الشعبية ، فيما عدا استثناءات نادرة تقريبا ، جديران بدراسة واعية .

القديم والجديد

لم يكن للشعب البائس الجاهل في أوروبا ، في عصر النهضة والثورة ، من عمل سوى أن يقدر الثقافة الروحية والفكرية ، ونقاوة العادات ، والثراء ، والقوة السياسية ، لأقلية من النبلاء ، وكبار البرجوازيين والكتاب ، وكبار الموظفين .

لقد كانت قسوة الحياض اليومية كافية لأن تمتص كل انتباه هؤلاء الرجال والنساء الذين دونت أفكارهم وفأفعالهم في نطاق مجتمعهم ، حتى إذا تمردوا ، من باب المغامرة ، هذا النطاق المحدود ، فإنهم لا يفعلون ذلك لا مجبرين من سلطة عليا ، كسلطة الملك أو سلطة الكنيسة .

عشرف المشافهة

لا شيء في الظاهر يبدو أنه قد اقتضى أن يقلب من الأساس أوجه الحياة الدينية ، والاحساس ، واتصال هؤلاء السكان ، الذين تحافظ ثقافتهم وعلاقتهم على الخصائص الأساسية للمشافهة .

ومع وجود كثير من الاختلاف في التفاصيل فإن الأعياد والمآثر والغة والأدب الشفهي ، المثبت أحيانا في الأمثال والأقوال الماثورة والألقاب ، والمتحرك أحيانا أخرى في القصص والأساطير ، تدل على ثبات هذا القرب من الطبيعة ، كما تدل على هذه العقلية الساحرة وهذه الروح غير المهيضة ، التي كنا نلاحظها في المجتمعات التقليدية القديمة (1) .

إننا نحتفظ من أجل الإيضاح بعنصرين فقط للحياة الشعبية ، أحدهما يوحى وهو استعمال الفاظ فظة ، والآخر استثنائي وهو فترة الكرنفال .

إن غلظة الألفاظ الشعبية تنفر منها اللفة التي نقتنها الاستخدامات الاجتماعية ، ومع هذا فإن الطبقات العليا ، كانت تقدر سرا فظاظة الكلمات المرفوضة ، وذلك لكونها ملانة ، تلك الكلمات التي استبعدتها في فرنسا الأكاديمية ومعجمها .

(1) انظر جان لوهيس « مجتمع المشافهة ولفته » في مجلة ديوجين ٢ المجلد ١٨٠

ويشق ستار الازدراء الذى ظلّ زمنا طويلا يعوق الدراسة الجادة للغة الشعبية ، خاصة ما يتعلق منها بالتهكم والاهانة اللفظة ، ندخل فى يسر فيما سماه ميشيل باختين « الانحطاط » ، أى تحويل كل ما هو رفيع وروحى ومثالى ومجرد ، الى الصعيد المادى والجسمانى ، صعيد الارض والجسد ، فى وحدتهما التى لا تتحلل .

وقد كتب باختين يقول : « ان كلمة « يحط » تعنى يقترب من الارض ويتحد مع الارض ، المدركة كمبدأ امتصاص ، وفى الوقت نفسه مبدأ ميلاد ، فحين نخط ندفين ونبدى فى آن واحد ، ونمى تلكى ونعود ونحى بعد ذلك ، بصورة افضل واوفر ، ويحط تعنى يتحد مع حياة الجزء الاسفل من الجسد ، أى البطن والاعضاء التناسلية ، ونتيجة لذلك تتحد مع افعال كالزواج والحمل والولادة ، وامتصاص الغذاء ، واشباع الفرائز ، ان الخط يحفر القبر الجسمانى من اجل ميلاد جديد ، وهذا هو السبب فى ان له قمة ليست مدمرة فحسب ، بل ايضا ايجابية مجددة ، انها مزدوجة ، فهى السلب والايجابية معا ، ونحن نندفع لانحو الحضيض فقط ، فى العدم والدمار المطلق ، بل ايضا نحو الحضيض المنتج ، ذاك نفسه الذى يتم فيه الحمل والميلاد الجديد ، وينمو كل شئ بكثره ، والخضيض هو الارض التى تهب الحياة ، والرحم الجسدى ، والحضيض هو البدء دائما » .

وهكذا يدل اللفظ اللفظ على عقلية تحددها الطبيعة تحديدا يتسم بالعميق ، وذلك فى حقيقتها اليومية وابعادها الكونية وفى ضحكتها وبكائها وفى مصائب الموت ، ومعجزات الحياة .

ان الاعياد الريفية توضح من جانبها بجلاء مقاومة الروح الشعبية للبناء الطبقي ، وهى الاعياد التى ولاها المثقفون ظهورهم فى ذلك الحين ، خاصة عيد الكرنفال ، الذى يمثل فترة انحراف .

فعلى عكس العيد الرسمى الذى يقدر ويبرز عدم المساواة الاجتماعية يخلو الكرنفال من ممثلين أو متفرجين أو عمال مسرح أو مسافر مجهد ، لا شئ سوى الذين يشتركون فى العروض التى تجرى فى « طرقات » . ان عيد الكرنفال يعتبر الناس جميعا متساوين ، والتضارب على الكتف أو المؤخر أو البطن حركة كرنفالية ممتازة ، تدل على قيام هذه المساواة . وبقلب النظام الطبقي الاجتماعى من اجل نظام مؤقت وغريب ، ويتغير الشخصية والجنس عن طريق استخدام القناع أو الزى ، يؤلف الكرنفال ويوحد بين جميع الامانى فى وحدة عالمية واجتماعية وسيكولوجية .

قهل هذه المجتمعات الشعبية ، الشفهية في عقليتها واتجاهاتها وسلوكها ، سوف تقاوم ادانة الزهد اللوثرى ، والهدم الذى تسببه اللدنية السياسية للعقل المعيارى لعصر الور ؟

ربما يكون الوقت متأخرا لطرح هذا السؤال على هذا النحو ، ففى الاحياء الفقيرة فى المدينة ، حيث الالتزامات الجديدة للحياة اليومية توهن العزم حتى بالنسبة للرغبة فى المطالبة بالهجرة التقليدية ، وفى الاماكن الاكثر صونا فى الريف ، ظهر اشخاص جدد هم حملة الكتب الشعبية التى سوف تغير العقليات والعادات تسيرا عميقا .

مصادر كتابية

ثمة عنصر اساسى فى انتشار الكتب الشعبية ، فالبساعة الذين يتجولون فى الريف ويترددون كثيرا على الاسواق الكبيرة والصغيرة ويمرون بالمدين يتوقفون أحيانا فى هذه الاماكن ويستقرون بها عندئذ كتجار يقومون بعرض تجارتهم .

وفى المعارض التى يعرضون فيها بضاعتهم ، وفى بالاتهم ، كانت الكتيبات الصغيرة التى تباع بسعر ٢ سول تحتل مكانا بين الاررار والابر والنظارات والادوية العجيبة والربطة العنق ذات اللون الارجوانى الفاتح (٢) . وكانت الصفحات المختصرة العدد ، التى تتكون منها هذه الكتيبات ، مصنوعة من ورق ردىء ومادى اللون ، ورق قذر يشرب الخبز ويحمل اقدام الذباب ، كما كانت الكلمات المطبوعة بحروف بالية تميز بصعوبة ، فضلا عن ان كثيرا من الخشب كان يترك صورا ذات معالم مطموسة . غير ثابتة . والكتيبات المجلدة بطريقة خشنة لها فى اغلب الاحوال غطاء عبارة عن مجرد ورقة زرقاء ، يغير عنوان او ظهر ، وهذا هو ما دعا الى تسميتها « بالكتبة الزرقاء » . ورق ردىء وحروف رديئة : شرطان قال عنهما نزار عام ١٨٥٢م فى حديثه عن التقويم (المناخ) اللبكي : انهما ما لم يتوافر فان المناخ يبدو اقل مطابقة للحقيقة ولربيع .

ان التعمون كان يتولاه ناشر طباع ، وهؤلاء الذين أنتجوا وضاعفوا هذه الاعمال الشعبية ظهروا دون ريب فى بداية القرن السابع عشر فى بلدة طرولادة بفرنسا ، وكان البائع المتحول يبلغ عما هو مطلوب ، ويبين ما احرز من نجاح ، ويرد ما لم يتم بيعه ، وكتاجر كان يقدم المعلومات ايضا كما كان همزة وصل بين الناشر وزبائنه .

(٢) من هنا على الاقل حصلت جيورج ساند على زوج من هذه الاربطة من اجل الصغيرة فاديت ..

ان هذه المطبوعات كمسا يذكر في ازدياد نص عام ١٦٦٠ م هي :
المنام ، وكتيبات لتعليم الابجدية ، وصحف الجازيت بأعدادها العادية
والخاصة ، واساطير وروايات - صغيرة ليلوزين وموجي ، والاخوة ايون
الابدية ، وجوفري ذو السن الكبيرة ، وفالنتين وأرسون ، وطرط السام ،
واغانى اجتماعية قذرة وقبيحة ، املتها عقول دنسة ، ومسرحيات
هزلية ، واغنيات شعبية ، والحن بلاط ، واغانى للشرب ... » .

قصص يبدو لاول وهلة ساذجا للغاية ، لا يخر شيئا اذا ما ضايق
علية القوم الذين يجلسون على مقاعد السلطة .

وتسمح بعض القرائن التي تلتقط بوجه خاص في اجراءات التقمع
والمراقبة التي حدثت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر بأن ينفذ
بغير شك ، عند الحاجة ، بعض القلق ، واهم هذه الاجراءات كان ضريبة
الدمغة التي فرضت في انجلترا عام ١٧١٢م وكان أحد أهدافها الكبرى ،
ان لم يكن هو الهدف الرئيسى ، قتل الصحافة بشمن بخس ، تلك
الصحافة التي نفذت الى اعماق الناس ، وادت الى تعليم الاطفال
القراءة .

واذا ما نظرنا الى الموضوع في تأمل وجدنا ان هذا المثل يفقد
بسرعة طابعه الذي يمثل اتجاهه اخذ طابع العمومية ، سواء كان ذلك من
حيث صعوبته او من حيث محتواه ، اذ ان هذا المثل كان مصوبا في الواقع
نحو الصحافة ذات المحتوى السياسى ، الذى لا يظهر في الادب الشعبى
لاروبا بأسرها في تلك الاونة ، اما فيما يختص بهذا الادب فان هذا الاجراء
يظل من جهة اخرى اجراء استثنائيا من حيث مائة تطبيقه .

واكثر تجانسا مع ذلك : القرار الفرنسى لعام ١٦٣٥م ذلك القرار
الذى كان يحرص على وجود اشرف دقيق على انشطة الباعة المتجولين ،
ولكن هذا القرار في حقيقة الامر لم يقنع على الإطلاق ، لا بسبب نقص
امكانات الشرطة بقدر ما هو بسبب افتقاده للاقتناع .

وقد ظلت الاغلبية العظمى من الناس لال القرنين السابع عشر
والثامن عشر من الفلاحين ، وكانت المؤسسة الخاصة بتسويق هذه الكتب
عن طريق ابلاعة المتجولين ، التي كانت توجه نشاطها اليهم ، تنجه قبل
كل شيء صوب الريف ، وعلى عكس صاحب المكتبة كان البائع المتجول
يظهر أولا كريفى ، متجول ، وجلاب للزبائن عن طريق المناداة على
بضاعته .

بيد اننا نجد باعة متجولين يجوبون المدن ، ويتوقفون بها احيانا
وفى باريس صارت ساحة كنيسة نوتردام والجسور ومراسى نهر السين

نقاط بيع لهم ، بل نرى بينهم بعض اصحاب المكتبات الذين يملكون بعض المحال الانيقة فى حى الجامعة او حى القصر ، ولكن لا يمتنعون عن البيع لعامة الشعب حول بونت نيف .

ومع كل فقد كان لدى سكان المدن الكبرى الفرصة لان يجاوروا كل يوم الصحف اليومية والنشرات ، وان يقتطفوا ، ربما بطريقة لا شعورية ، أهداب الثقافة العلمية . وعلى العكس من ذلك فى الريف والتجوع ، فان الادب الذى يتولى بيعه الباعة المتجولون سوف يمثل لوقت طويل القراءة الوحيدة لسكان الريف .

وعندما نقول القراءة فلنا معنى دائما وعلى وجه التقريب القراءة السمعية او القراءة المرئية (وسوف نتحدث عن هذه الاخيرة عند الكلام عن الناح والتصوير) .

ان الاولى تظهر لنا مناوبا جديدا للادب الشعبى ، عند القارئ العام الذى قد يكون طالبا فى اجزءة ، او جنديا مسرحا ، او شماسا ، او قسيسا ، بل اننا نجد دائما حتى فى القرية الاكثر تخلفا رجلا يعرف القراءة ، يقرأ اذا ما جن الليل ، واثناء السهرة ، ومن حول النار ، وفى مجالسه القديمة قدم العالم . فهو تنعشه عندما يغشى الليل واسود الظلام . ان هذه الروايات — وجدت بعد هذا مكررة ، وتضم تعليقات ، ومواجهة للتقاليد الشفهية الموجودة قريبة منها ، وكذلك وجدت مقروءة ثانية وفقا لرغبة هيئة النشر ، وفى معظم الاحوال محرفة تحريفا كبيرا (ر . ماندرو) .

هكذا يجد محتوى التقليد الشفهى نفسه ، وقد تناوبه القارئ الذى ربما يكون الراوى والقارئ معا ، ولكنه يملك عاملا مساعدا ، هو هذا الكتيب الصغير المغطى بالورق الازرق ، الذى يفقد رونقه سريعا (ر . ماندرو) .

ولكن هل المسألة هى مجرد نقل جديد للمحتوى القديم ؟ وهل اسلوب الكتابة سيظل هنا ساذجا ؟

الادب الشعبي وصناعة الصور الشعبية

ماذا نجد في الادب الشعبي للقرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا (٣) ان روبرت ماندرو يعطينا عن هذا الموضوع فكرة أولى ، وذلك في تحليله لمؤلفات « المكتبة الزرقاء » لمدينة طروادة الفرنسية (٤) .

ان « كتب القوى » التي تكون ٢٦٪ من هذه المؤلفات تحتل مكان الصدارة ، وهذه الكتب عبارة عن مجموعات تراثيل ، وكتب لتعليم الدين ، وخارى للصلوات ، وثالثة عن حياة القديسين ، ويأتى بعد هذا مصنفان يضمنان عددا متساويا من المطبوعات (١٧٥٪) ، المصنف الاول يمكن ان نسميه « معرفة العالم » ، ويضم أربعة وخمسين تقويما ، وبعد تقريبا احسن مبيعات هذه المؤلفات ، وستة وعشرين كتيباً علمياً ، وتضم هذه الكتب دراسات في الحساب وطب الفقير ، وعلوم السحر والتنجيم ، رموزات أولية للغة ، خصصت لاستعمال البطارين والطهية وعمال البساتين .. الخ .. ويضم المصنف الثانى سلسلة من الروايات ، وتمثيلات هزلية ، وأغانى ماجنة ، ومرحيات صغرة ليست بذات قيمة فنية ، دائماً هى شعبية بحتة ، تتوفر فيها الوحدة في الاسلوب ، اكثر مما تتوفر في الموضوع ، يضاف الى هذا الاثنا عشر مؤلفاً (٢٪) المنتقاة من الادب الكلاسيكى ، يلى ذلك مجموعتان اخريان تمثل كل منهما ١٪ من هذه المؤلفات تضمنان قصصاً (روايات ميثولوجيا سحرية وأخرى على حلقات) والعابا ومنها : تدريبات وتربية (دراسات خفيفة) يضعها ماندرو في كتاب بعنوان « حياة المجتمع » . ويبقى أخيراً أربعون مؤلفاً تاريخياً (٩٪) في شكل اسطوري يحتل شارعان فيها مكاناً حسناً ، ثم ثلاثون كراسة (٦٪) يصنفها الكاتب على انها تعبير عن الحب المدنس والموت والجريمة .

هذه التصنيفات يمكن بالتأكيد ان تعرض للنقد ، فبعضها يختص بالكتب التي تتناول حياة القديسين حيث تظهر المعجزات في كل صفحة من صفحاتها نتساءل عما اذا كانت حقاً كيف تقوى ؟ ان الحب الدنس

(٣) لكي تتعرض لهذا الموضوع نستشهد بوجه خاص بحالة فرنسا حيث قدم لنا باحثون من امثال ماندرو وبوليم دراسات قائمة على سجلات مدققة عن هذا الماضى الذى لا نعرف عنه الا القليل - هذا ولا نعرف اعمالاً اخرى معادلة في البلدان الاخرى

(٤) لكن ٥٠٪ كتباً تهريباً - ويبدو من الضروري ان نضيف اليها اثني عشر عملاً مختاراً (احياناً محرفاً) تأتى من الادب الكلاسيكى الذى يعبر من وجهة نظر الكاتب عن عقلية مختلفة كلية ، لكن هذه الاعمال لا تقل عن كونها جزءاً من المؤلفات الفردانية (الاختيار المتفق بدقة ، كما لاحظ ماندرو ، من مسرحيات كودنيل وروايات فونتين او ايروب ، لم يكن يقل عنها اهمية)

والموت والجريمة تسترجع على الأقل جزئيا العالم « الرومانسكى »
هذا التعبير هو في حد ذاته موضع خلاف اذا ما اخذ بالمفهوم الذى سوف
يعطيه له القرن التاسع عشر ، فهل كتيبات التدريب المهني والموجزات
التقنية متباينة تباينا كبيرا بحيث ينبغي ان نضعها تحت تصانيف
مميزة ؟

بيد ان كل هذا لا يستأهل ان يتصارع مع كاتب مدقق ، مثل
روبرت ماندرو الذى وضع هذا التصنيف في جملته ، هذا التصنيف
الذى ربما اخذ كمرجع مما يوزع على هيئة كتيبات زرقاء في معظم اوروبا
في ذلك الحين .

فهل تغطي هذه الكتيبات مجموع الادب الذى كان يتولى بيعه
اباعة المتجولون ، وادب الساحة العامة) من الغريب ان هناك صنفا
غائيا ، هو صحف « الكنار » ، التى سوف يشير سيجوين رغم هذا الى
اهميتها ، وثمة صنف آخر لا يظهر مثل الكنار ، هو التقاويم (المناخ)
التي يحتل محتواها الحافل ابوابا عديدة في اعمال ماندرو ، واهيرا لا بد
ان نضع في مكان بارز الطباعة الساذجة التي هي الخطوة الاولى نحو
ادب موثي .

في هذا الجمع الوفير ، الذى تتداخل فيه غالبا الاشياء بعضها في
البعض الآخر ، وحيث تتكشف عقلية لم ينظمها بعد العقل المدرك ، سوف
تسترعى الانتباه أربعة قطاعات ، هي : ادب التقوى وهو الاكثر عددا ،
والتقاويم (المناخ) ذات المحتوى المتطور ، وصحف « الكنار » ، المرتبطة
على الأقل ، كما تؤكد ، بأحداث الساعة (النافذة) .

كتب التقوى

ان هذه الكتيبات الصغيرة لا تعلم الدين بقدر ما تعلم الممارسات التي
ليس من اليسير دائما الايمان بها ، بل من الصعب التكيف معها ، فثم قليل
من التعمق ، ونفرة في السمو ، واهتمام يسير باقناع الناس ، ولكن النية
الواضحة تماما هي اصابة الناس بالفزع او اراحة نفوسهم بكتابة فرائض
نافهة يكمن في ادائها الخلاص ، اضف الى هذا ان مجرد امتلاك هذه الكتب
كان يوصى به احيانا ، وكان كلا منها فخر خالص يضمّن لنا غزو كل انواع
الخير في هذه الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة .

تلك هي العبارات التي اختارها منذ مئة وثلاثين عاما نيزار ،
نائب سكرتير اللجنة الفرنسية الخاصة بالبيع عن طريق الباعة التجولين ،
وذلك للتنديد بهذه الكتب الشعبية ، التي تعالج الدين والاخلاق ، التي

لم تتردد في أن تصف بشعر غير موزون لهو الابن الضال مع بنات الهوى
أو الحيل التي اصطنعتها جوديت لأغراء هولوفرن ، وهو ما يمد « قليل
الصلاحية لان يلهم أفكارا رزينة ، خاصة تلك التي تهدي الى التقوى » .
وبنية قبيحة ونشاط الناقد هاجم نيزار هذه الكتب هجوما
شديدا ، وكان في ميسوره أن ينبج أكثر من هذا في تحليل الاتجاهات
والآليات الاتصالية التي توجد تحت هذا المحتوى وطرائقها في التعبير .

وتحتل حياة القديسين في أدب التقوى الشعبي للقرن السابع عشر
والقرن الثامن عشر دائما مكانا هاما ، وكما كان الحال ابان العصور الوسطى
تتناول هذه الكتب عددا قليلا من الاعمال الحقيقية المعاصرة لحياة هذه
الشخصيات البارزة ، وعددا كبيرا من الآثار الانجيلية المعاصرة لازدهار
عقيدتهم . أن هذه الوثائق التي وضعت من أجل الشعب حررت أيضا
بواسطة هذا الشعب ، ما دامت قد دونت باملائه ، وفي الوقت الذي
أخذ فيه بعض القساوسة من الباحثين في عصر النهضة على عاتقهم التنقية
النقدية لتاريخ القديسين في العصور الوسطى وجدت هذه الروايات شبه
التاريخية ، التي كان الناس يجدون في طلبها ، في تلك الكتب الزرقاء ملجا
لها ، وهنا ليس ثمة مكان لأن نميز تمييزا دقيقا للاهوت والمقيدة
والتضايقات العليا للضمير « التي تؤمن بعيسى ومريم ، وتؤمن بالشيطان
والسحرة ، والمطبيين ، والذين يلقون بالسحر الضار ، ونوستراداموس
وأماطار الدم » (ب. جويرت) .

والى جانب هذا القصص البطولي الاعجازي ، المطول بالاغاني
الكنسية وأغاني الاطفال ، تمثل كتب التعليم الديني الصغيرة مع ذلك
عقيدة وسلوكا أخلاقيا مدونا ، تتخلله أسئلة مميزة ، وأجوبة واضحة ،
ولا يتسنى تفسير نجاح هذه الكتب بالتأثير الدعائي لرجال الدين فقط ،
الا يكشف هذا النجاح على وجه أصح عن حاجة غامضة لدى الناس
لمراجع وضعتها على هذه الكتب أساس متين ، وبالتالي يكشف عن شك
ضمني في مواجهة الذاكرة الشفهية وازدهار الخيال ؟

ان نجاح الكتب الصغيرة للتقوى توضح الطريق لتغيير آخر ،
فقد كانت هذه الكتب مقصورة حتى ذلك الحين على الواهب الخاصة
لرجال الدين والمؤمنين والمتقنين ، اما الآن فانا نراها في الاكواخ ، حيث
تعلن عن طرقة أكثر ذاتية الاحساس بالإيمان والعيش معه .

وراء التباين وعدم الترابط تبدو اتجاهات ثلاثة ، وقد تحزرت
من الكتب الزرقاء إلى موضوعات التقوى ، وسوف نلاحظ ، من جهة ،
الحفاظ على عالم وجداني وراع « مغروس بعمق في نسيج الحياة اليومية ،
ومن جهة أخرى الذخيرة الممكنة لاتجاهات جديدة عبر تثبيت ما هو مطبوع

لقانون مبنى «بطريقة صارمة على الإيمان والسلوك ، والانفتاح بواسطة ما هو مكتوب تجاه تعميم الممارسات التقنية المفردة .

المناخ

يظهر المناخ في شكله الأكثر أولية ، والأكثر قراءة ، لدى الذين لا يقرأون ، لتقويم صغير محطى بالصور والأشكال والعلامات ، ويستمد المناخ بهذا أصوله البعيدة من هذه الجداول المقسمة للزمن ، التى تجدها في الحضارات القديمة لمصر والصين واليونان ، وفي التقويم الرومانى ، وحساب الاعياد في «المصور الوسطى . ولكن اذا كان ما سبق المناخ لعهد قريب للغاية قد ولد مع الطباعة (٥) .

فان المناخ لم يظهر الا في القرن السابع عشر في الادب الشعبى للباعة المتجولين .

ان الطبقات الراقية من الشعب تستدل بواسطة هذا التقويم على الاعياد الدينية ، وأيام العطلات والهلال ، ومعرفة التنبؤات الجوية الغامضة والمفاجئة ، والاقوات الملائمة للشراء أو للعناية المقررة للبدن أو الأرض .

غير انه لم تلبث ان اثرت عناصر اخرى هذا المحتوى الاساسى ، كتأريخ الاحداث على اساس زمنى بالنسبة للتأريخ والانجيل ، وذكر الاعياد الشعبية ، ومواقيت المراسلات ، وبعد هذا بوقت متاخر نواذر وقصص خرافى وروايات ، يخالصها مالوفة ، - وهنا يتغذى المناخ عن طريق الاستعارة من اغلب القطاعات الاخرى لادب الباعة المتجولين .

ويلعب علم التنجيم فى المناخ دورا هاما للغاية ، على شرط ان يفهم من هذا لا العلم بمعناه الضيق الدقيق ، وإنما الفن البارع دائما فى أن يقرأ فى ابراج السماء مصر الانسان . ان التنبؤ المستوحى من القبة الزرقاء والخيال المزاهر الذين يتأملون البروج ممارسة عتيقة ، يأخذها المناخ فى اعتباره فى الوقت الذى تزعم فيه العقول المستنيرة أنها توليها ظهورها ، وقد كان هولت ونوستزاداموس وماتيه لينسبرج آنذاك هم الاساتذة العظماء الذين يرجع اليهم فى هذا المجال ، وحين حظرت السلطات فى القرن

(٥) التقويم الذى صدر فى طبعة ثيولوا الاحمر عام ١٥١٠ م بعنوان)

السابق النبوات التي تمس الأشخاص والمسائل العامة (٦) فان التنبيهن كان لديهم الذوق السليم لان يقصروا بسوءاتهم على المسائل التي لا تثير السخط .

ووفقا لتحليل جنيف، يوليم لقي مجال آخر في المناخ نجاحا مطردا ، ونعنى التاريخ « الذي تخلص شيئا فشيئا من الموضوعات التنجيمية والروايات العجيبة ، السحرية أحيانا ، التاريخ الذي يسرد كانه رواية ، والمرتبط بأسطورية ورمزية لن تعبر الاقبيلا حذرا على مدى القرون » .

غير أن يوليم تذهب الى أبعد من هذا ، فحين يتغير الجمهور ويكثر بمرور الزمن تظهر ميول ورغبات جديدة ، فالقارئ الذي رضى في البداية عن التنبؤات والتنجيم سوف يولى وجهه بعد ذلك شطر رغبة أكثر نفعا وشمولا ، وأكثر حساسية بالنسبة لأحداث الساعة ، وأقل روائية ، رغبة معدة من أجل الاستفادة من أحداث الحياة اليومية .

ان هذا البحث غير مؤسس تأسيسا واضحا ، وغير مجزأ كلية : ولعل الكتابة تعمم في شيء من التعميل العناصر المكتشفة في تحليل « ساعى اليريد الاعرج » . والبحث لا يقلل من ذلك جذبا لكل انتباه ، ذلك انه . وقد تأكد ، سوف يدل على تيار من الاهتمام المعمم من أجل ما سوف نسميه عما قريب بالاعلام او على الأقل بالاعلام « الكبير » لأحداث الساعة ، والآن سوف يدل تحليلنا للكنار على هذا التحول .

وسوف نستطيع ان ترى على الأقل عبر تطور المناخ وخطه للفنون ان لبسا زمينا بين الخيالى والممكن ، والحملى والواقعى ، يستقر فى العقلية ، وفى موازنة هذا الاتجاه نرى عناصر تمزق بين معرفة تقليدية وفورية وبديهية ، ومعرفة بالاختزال الكتابى للقراءات "المجدولة" لآزمن والارض والسماء ، تتسرب الى الروح الشعبية .

الكنسار

ظهرت الكنار حوالى عام ١٥٠٢م ، كصحيفة تستقى معلوماتها حيثما اتفق ، وتختص بنشر الانبياء التافهة والخبر المثير ، الذى تفعله تلك المعلومات ، وكانت الاحداث الجسيمة والمعجزات والجرائم آتخذ موضوعات نشر متفرقة ، لقيت نجاحا سريعا .

(٦) نستطيع ان نقرأ فى مرسوم عام ١٥٧٦م لهنرى الثامن فى فرنسا وقرارات عام ١٥٨٥م للبابا سيكستى كوينت ، طبعه عام ١٨١١م ، لاثيو لينسبرج « انه فى عام ١٦٢٦م بدأ لينسبرج بنبوءاته بان اعلن على العالم اجمع الخير والشر الذى يبدو انه سوف يحدث له ، وذلك بهذا الطور المدقق لتجنب أية شخصية » ..

ويؤلف وصف الظواهر الطبيعية التي تحدث بين الحين والحين ، كمرور مذنبى ، وحدوث فيضان شديد ، وعاصفة مدمرة ، وكوارث اخرى من هذا القبيل ، مجموعة أولى . ويعطى هذا الوصف الكتاب ، بنفسيرات طبيعية خاطبة ، الفرصة لان يشرروا فى نفوس الناس ، بعد وقوع صواعق السماء ، تفسيرات تعبر عن مغزى مرعب وزاجر .

ولم يكن يفرق بين المعجزات وأعمال السحر سوى خطط الكتاب (الارواح الحيرة والشيطان) ، والتصرفات (عجائب النور وظلمات الرقى المؤذية) ، والمتلقين (المستفيدون او الضحايا ، والطيبين او الاشرار) . وتجد التنوية هنا حقلا واسعا فسيحا للتعبير ، فى حين أن ترفا شديدا فى التفاصيل التى تقدم كحقائق بالغة الاثر فى درسها الباعث على التقوى ، او المثيرة فى رعبها المشين ، ينجح فى اخفاء الاستبعادية لعميقة للتاريخ بيد انه بطلاقة الكنار بالجريمة كما ثمة ما يشر بمستقبل باهر ففى وقت باكر نجد الكنار التى ظاهريا نشر الجريمة تنعم وتناسف فى خيال فيما هو دموى وما هو يتسع ، وقد سبب نشر الاعضاء الموتورة ، وجرائم السرقة ، والجرائم السادية ، وقتل الاطفال ، وتمزيق الجثث ، كثيرا من القسمة فى الطيات المظلمة للعصور القابرة .

ان لتحقيق واحدة أحداث الساعة هما الخاصتان اللتان كانت تنشدهما الكنار ، وتؤكداهما بكثير من اليأس ، اكثر من ان تكون يواعثها ان تضمهما موضع الشك .

وتعلن العناوين عن الايمان الصادق ، والاهتمام بدقة الراوى ، ومن هذه العناوين « خطبة حقيقية » و « تاريخ صحيح » و « أحداث حقيقية للغاية » . الخ . وتفرض النصوص بدقة ، وكذلك ذكر الاسماء والشهود ، مع حذفها فى اغاب الاوقات للتفاصيل التى تسمح باسترجاعها .

وتضطر اخبار الكوارث الكبرى التى عاشها قليلا او كثيرا عدد كبير من القراء الى كتابة النص وتوزيعه على وجه السرعة ، ولكن كثيرا من الاحداث الاقل جلاء يمكنها فى اية لحظة فى حساب بعض المعالجات والترتيبات ان تحافظ على مظهرها « الاخبارى » . تعبیر يفرض فى بداية العصور الحديثة ، وبمكس حاجة جديدة ، وان عدم ذكر التواريخ او الاختلاق الخالص البسيط يسمح بادعاء اهتمام كبير بأحداث الساعة ، والا تكرر بين فترة واخرى اخبارا تافهة غير معاصرة ، حتى دون أن تدخل عليها أى تغيير .

ولا يسمح الافتقار الى سجل عن هذه الصحف ذات الاخبار التافهة بتكوين فكرة واضحة عن تطورها . ويعتقد هنرى جان مارتان انه بمرور السنين اخذت الكنار « السجبية » (المذنبات والمعجزات وغير ذلك) تعمل أكثر فأكثر لان تصحح آئذ اقليمية متخصصة ، في الوقت الذي كانت فيه الجريمة والعقاب يلقيان نجاحا عاما ومستمرًا .

ان تشجيع الاثارة الاخذة في فورية الوقائع ، وترويض الخيال في سياق الاحداث الموضوعية بحداد ، وانتفاء الوقائع التي لا يدخل فيها الانسان الا كفرد او كحخص بعينه ، والتي تبدو من وجهة نظر المجتمع الكلى ، كأنها جائزة جوازا خالصا و « تافهة » ، كل هذا يمثل الاتجاهات التي تبدو من التحليل الاولى ، وقد دل عليها نمو الكنار حتى فجر القرن التاسع عشر .

المصور

ترجع اول طبعات شعبية طبعت منذ بدء الحفر على الخشب الى اواخر القرن الرابع عشر او اوائل القرن الخامس عشر ، وتقتصر هذه تقريبا على الموضوعات الدينية ، كاليسوع ومريم البتول ، والقديسين الذين كانوا يتمتعون بمرتبة الشرف لدى الشعب ، وتهدف هذه الطباعات الى التوقير ، وتلب بدور الحماية ، ومع هذا فعما قريب تتضاعف الموضوعات الدنيوية كأبراج السماء ، وامثال مصورة ، وورق لعب ، ومناظر ذات ايماء تقليدى .

وتفسح الصورة مكانا للنص ، في خجل اول الامر ، في شكل اسطورة قصيرة مكتوبة احيانا على هيئة نغافة ، على حد تعبير بوا بروتا الشهير . وبجمال النص الصورة ، بأن يضمنها في اللوحات والتقاويم والنشرات ، واخيرا في الكتاب الذي يجعله التصوير لاول مرة سهل المنال بين الدهماء ، ويقدم لنا انجيل الفقراء مثالا طيبا للغاية .

ان الفنانين الذين ليسوا هم المتنفعين ، وليس ثمة شغل لاعمال الحفر في القرية ، قد شرعوا في طرق موضوعات متفرقة ، موضوعات دينية ، واخرى خاصة بفرسان البلادين والامراء ، ومبادئ العلوم ، بل تناولوا أيضا حياة البسطاء من الناس ، والمهن ، وازدحام الطرقات والاسواق ، كل هذه النقوشات الهادية الى التقوى والهزيلة والتعليمية لا تمكس بالضرورة عن الروح الشعبية ، كما كان يعتقد في قاييل من الاندفاع العصر الرومانسى . ان النقطة الوحيدة التي يمكن للمال بأسره ان يتفق عليها تقوم على قاعدة اقتصادية بحثية ، فالصورة الشعبية هي نتاج صناعة حرفية ، توزع بثمن زهيد في اطار مؤسسة تجارية حقيقية .

وإذا كانت الأيقونة الصغيرة في العصور الوسطى أو المنمنمات
الفاخرة لكتاب الساعات طلت ترفاً ، لا يتسنى لأحد أن يقتنيها سوى
الأنبياء والتبلاء ، فإن الصورة المطبوعة كانت عني العكس في متناول
الناس كافة ، ولأول مرة كانت أغلبية الشعب تستطيع أن تقتنى صور
التقوى ، التي كانوا حتى ذلك الحين يكتفون بتأملها من بعد فوق المذبح
أو على جدار كنيستهم . ولأول مرة أيضاً كانوا يستطيعون أن يحلموا ،
كل على حدة ، وهم يشاهدون "الميلوزين الخرافية" ، وروبين هود الشجاع ،
أو بلد الكوكاني .

إن المظهر التجارى والامتلاك الشخصى عنصران هامين لفهم التحول
التجارى ، ومع هذا فإن العنصران يعملان أيضاً ، كما رأينا ، من أجل
النص ، ولكن امتلاك صورة أو لمسها ، والتحقق بذلك من خصائصها
التي فوق الطبيعة ، تستخدم مع ذلك مصادر أخرى أصيلة .

إن دور الصورة واستعمالها مبهم لدرجة تقسم بالعمق ، وقد نظرت
العصور الوسطى اليهما من قبل فى ارتياح حقيقى ، وكان صانع الصورة
يعتبر دائماً فى تلك العصور نفساً أئمة ، وسارقاً لقدرة الخلق الإلهى ،
ويستشهد كلمنت الاسكندرى فى هذا المجال بلوصية السابقة لرب
« أنت لن تسرق قط » (V) .

وعند نقطة التقاء القرن السادس بالقرن السابع الميلادى كتب
حريجورى الأكبر يقول إن التصوير قد مثل فى الكنائس كى يستطيع
الذين لا يعرفون القراءة عند مشاهدتهم للصور على الجدران ، فهم مفزاهم
الذى لا يتسنى لهم إدراكه عن طريق الكتب ، وقد كان هذا بحق هو
مفهوم العصر ، أى أنه كان من المحتم أن تكون الصورة ذات نفع ، إذ أنها
عناك لكى « تقرأ » . بيد أن الصورة قاومت ، وأضحت موضوعاً للتأمل ،
ووراء هذا الميل للاستقلال ولدت من جديد الظل المهدد للأصنام ، هذا
النظ الذى كان فى العصور القديمة مذهباً من أنبياء التوحيد ، ولم يخطئ
القديس برنار حين حفظ على رهبانه القيام بالممارسة الشيطانية
للمنمنمة .

(V) نجد وضماً ماثلاً فى التقاليد الإسلامية ، فحسب جالك برك يرجع أصل كلمة
« تصوير » إلى الفعل العربى « صور » الذى اشتق منه لفظ « الصور » وهو من أسماء
الله (الصور) ، « إذن كيف ينعت بالصور من هو إنسان ؟ وعلى هذا الأساس إذا
ما أشرنا إلى أصل الكلمة نتساءل عما إذا كان التصوير كفرًا .. إن هذه البتة أو هذا
الفن لا يمكن إلا ما حددنا المعنى تحديداً جوهرياً إن يقرى للإنسان » ..

ولم تفلت صناعة الصور "الشعبية" من هذا الاغراء ، بل على العكس ، في بيئة لم تنظمها الممارسة الطويلة للكتابة ، الممارسة الفكرية والادارية او التجارية ، كل شيء يدعوها لان تطرح حركة استقلالها على الصمد المنحنى للعقل الباطن اللامعقول . وهنا يتساءل عصر ادراك جديد للانسان والاشياء ، ولد عن مقاومة الاتجاه الشفهي للأعمال المكتوبة المجردة ، وافتتاحه نحو الخدع الفتاة للصورة .

عند الالتقاء بالنوع الثالث

ان القرن الثامن عشر هو العصر الذي عاشت فيه ممارستان للغة جنباً الى جنب ، تعوض وتبدل احدهما الاخرى . الثقافة التي توجد محددة في مواجهة العناصر الاخرى ، ثقافة شفوية ، لكن المشافهة التي تصبح شيئاً آخر منذ اللحظة التي لم تعد فيها الكتابة « رمزا » بل « رقما » وأداة « لصنع التاريخ » بين أيدي فئة إجتماعية ، ونحن نعرف الثقة التي اولاهها القرن الثامن عشر للكتاب ، فالكتابة تعيد بناء المجتمع ، كما لو كانت يرهانا على السلطة التي تمنحها لنفسها البرجوازية المستنيرة . ولكن حتى في داخل الثقافة المستنيرة تفر المشافهة الوضع في الحدود التي تصير فيها الكتابة هي صوت الاعمال واتصالها ، تلك الاعمال التي بها يبنى مجتمع تقدمه . وتتخلى المشافهة عن مكانها ، كشيء اقصى عن الكتابة ، وتنزل ، وقد اوضحت مفقودة ، ومسترجعة نى هذا « الصوت » ، الذي هو صوت الطبيعة والمرأة والطفولة ، والشعب (م . دى سرتو) .

انفتاح ومقاومة

اذا ما نظرنا من زاوية الالتقاء بين العقلية الشفوية وبين الطريقة الابجدية والآلية لفهم العالم فان الركام الفني للانتاج المطبوع الذي صب في الناس خلال العصور الحديثة هو انتاج غير مبهم ، وما دام ثمة قرائن شتى هشة وغير ملحوظة ، لم يحددها الزمن والاحداث تحديدا دقيقا ، ولم يؤكدهما ، فان هذه القرائن تبدو وقد فتحت الطريق لتعديلات عميقة في السياق الكلى للاتصال .

ولقد تسرب الميل للاحتلاك الشخصي والممارسات الفردية الى البيئة التي كانت الافكار والتدريبات الجماعية تحتفظ فيها حتى ذلك الحين بالتماسك ، ومن المؤكد ان المظاهر الجماعية تبقى نقاط مقاومة قوية ، ولكن التقنية التقليدية للوجدان الفردي عرفت تصدعات هامة ، كما عرفت رفض ذليلة التعبير الشخصي ونزعة الخيانة .

ان علامات الطبيعة تعانى من منافسة الكتب ، فالفصول المتعلقة بالارض والمواسم الخاصة بالانسان لها انعكاسها الطبعى ، والادراك الحسى يتنافر مع التقويم الجدولى .

ان تثبيت وتجسيد الصورة وما هو مكتوب يؤكد ويعطى قاعدة جديدة لعالم الروائع الذى تنجح العقلية التقليدية فى الحفاظ عليه ، وفرضه على سوق يؤخذ فيها سلوك المستهلكين فى الاعتبار ، ولكن هذه العناصر ترسم للعقل الباطن خلق الممكن ، والبلبل الاحلام والمحقق وتقلب النظام الكونى .

ان الحقيقة الفورية المدركة تصبح مفردة ، قبل ان تصبح يوما ما منتقصة ، والمحتمل يظهر فنتته فى مواجهة التلاشى ، والواقعى يؤكد نفسه جنبا الى جنب مع الخالد .

الاختلال والاسترجاع

تضاف الى هذه العناصر التى نشأت عن التقاء الاتجاهات التقليدية الشعبية مع التقنية الكتابية والنقشية للمطبوع معطيات اخرى حملها التساؤل عن المحتوى .

فمن أين تأتى هذه المعطيات (لم يكن لاعمال الحفر والكتيبات صانع أو مؤلف بما فى هذا اللفظ من معنى ، وقد ظل معظم هذه الاعمال مجهول الصانع أو المؤلف ، وربما قام بمعطها عمال المطبعة الذين يكتبون بأمر من رئيسهم ، الذى يحدد لهم الموضوعات موضع التنفيذ ، وذلك وفقا للرغبة التى يبدىها الباعة المتجولون والتجار .

لقد كان يرجع الى التقاليد الشفهية التى كانت تصرف بطريقة شخصية أو عن طريق الاصدقاء ، كما كان الخبر الثافه يخلق عن طريق الحدى ، وكان لهذا الخبر فنانوه ، ولكن لم يكن له مهنيوه بعد ، وإذا ما اغفلت المؤلفات « الثقافية » المعاصرة فانه كان يفترق بفزارة من اقسام المكتبة الارستقراطية للعصور الوسطى ، تلك التى كانت تحوى كتب التقوى ، وروايات الفروسية ، وأغانى الآثر وأبحاث السحر والتنجيم ، وتقاويم علمية ، اقتبست وحورت - وبسطت ، وجعات متمشية مع العصر ، كما وضعت فى قالب رائع .

ويقول مازندرو فى هذا المجال : « ان الاسطورة السياسية والاجتماعية ظلت هى المجتمع الاقطاعى مع الوجود الوحيد للتبلاء ، والانساب ، وقانون الشرف ، وسيطرة الحروب ، والمباراة بين الفرسان ، وحمائية

المسيحية . ووجه الملك العادل . صورة في تناقض كلى مع البيئة والحقيقة التى عاشها القراء فى القرن السابع عشر والثامن عشر .

وإذا كانت الكتيبات والصور والأغاني الشعبية تهتم عند الضرورة بتعاسة الشعب الفقير ويؤسسه فإنه لم ينبعث منها أدنى مطلب اجتماعى . وعلى العكس يوحى كل هذا بفلسفة راسخة وساذجة ، ذلك لأنه ليس ثمة حاجة على الإطلاق لحدس الأغنياء على ثرواتهم ، وذوى السلطة على تمتعهم بمكانة الشرف . أن كل شيء ييمض كالظل ، وفى نهاية المطاف يجد الجميع أنفسهم متساوين أمام الموت .

وإذا كان هذا النوع من الفجوة يتلاءم مع راحة الجماعات الحاكمة يعتبر رأيا مقبولا تصفه جماعية اليوم ، فهل ينبغى لهذا أن نتحدث عن أدب الاستبداد والوظيفة البعيدة عن القسيس ؟ وأكثر من هذا بكثير هل ينبغى أن نقول أن هذا الأدب كان ماثورا لدى الطبقات الحاكمة ؟ وإذا لم يكن كذلك فهل أنتجه الكتاب عن بصرية لمصلحة هذه الطبقات الحاكمة ؟ حقا أن السلطة كانت فى الأغلب متسامحة أزاء هذه المؤلفات ، ولكن لماذا حاربت الكنيسة عندئذ بقدر كبير من العنف ، وأحيانا فى قسوة ، هذه الخرافات ؟ ولماذا سخر الفلاسفة من هذا « القصص للنوم وقوفا » ؟ ولماذا ينمى العلماء على هذه « النصائح الضارة للتنجيم ، التى لا تفيد إلا فى الحفاظ على الجهل » ؟

ردا على هذه التساؤلات يعطينا روبرت ماندرو جوابا مزدوجا ومتنوعا ، فمن جهة استطاعت الكتب التى كانت تباع بمعرفة الباعة المتجولين أن تشكل فى الحقيقة كبحا ، وعقبة فى سبيل هذه الأوضاع الاجتماعية والسياسية التى خضعت لها هذه الأوساط الشعبية ، ولكن من جهة أخرى ليس ثمة ما يسمح لنا بأن نتكلم عن ارادة واعية للخضوع بهذه الوسيلة . لقد كونت عائلة الأودو وجرنيه ومنافسوهما ثروة ، وذلك بأن وضعوا تحت تصرف سوق كبير انتاجا كان يبدو متمشيا مع الاذواق وتمشيا مع حاجة الجمهور الذى لم يكن الإنتاج العادى للكتب يؤثر فيه .

هنا يتضح سلطان النقود ، وحمى الاستغلال هذه ، التى أعطت المطبوعات دفعة الانطلاق ، ونقلت روح المغامرة والمبادرة الفردية لما هو مطبوع الى داخل هذا الحوار البطيء القائم على تدخل التاجر المتجول ، وسطوة الامتار المالى ، بين الزبائن الصغيرة ماديا وفكريا ، ولكنها غنية بالاحلام والعواطف ، وبين الناشرين ، الذين هم قلة أحسرأر بالمقارنة بالسلطات السياسية والدينية . وبالمقارنة مع الكتاب .

لان كل هذا يمثل يمثل بالتأكيد عقلية ممزقة بين الماضي والمستقبل
ورؤية معقدة ومتردة للعالم وللناس ، واسترجاعا لشيء ثابت تشعر به
يفلت ، وقلبا لتغير مرفوض ومأمول في الوقت نفسه ، وهربا وتجسيدا ،
وضحكا وبكاء ، يفيديها اخيرا ويمكسها في عمق الادب الشعبي والصورة
الشعبية .

الشعبي والاوسط

لقد كان الناس جميعا فيما مضى يشتركون في الاعياد . وفي المدينة
كانت الطبقة العليا من المجتمع تعطى الإشارة ، ونموذج الابتهاج الجماعي ،
وكان الشعب على اختلاف فئاته يتبعها .

والبهجة التي اعتادها الناس كانت تنتمى الى المجتمع ككل ، ولم
تكون هذه البهجة التي تأثرت تأثرا بالغا بالزهد الذي نادت به حركة
الاصلاح وشوحتها الدعائية انسياسية . ورفضها الفكر المعيارى
« للنور » ، واغفلها المتعلمون شيئا آخر غير بهجة شعبية . وكان دور
المطبوعات في هذا التمزق هنا مثلما كان هناك ذا أهمية قصوى .

« ومن المؤكد ان أبهة السلطة ، والبلذخ الذي تقتضيه ، لم يتلاشيا ،
ولقد كان بلذخ بعض الاعياد السياسية في القرن السابع عشر صاخبا ،
ومع ذلك فقد كانت هذه الاعياد في تركيبها ارسنقراطية تماما ، كما
كانت عملا تقتضيه مهامهم ، ولم تكن جماهير الشعب غائبة عن هذه
الاعياد ، لكن مساهمة الجمهور في العروض ومشاركته فيها لم يكن شيئا
مرغوبا فيه ، ان حماسة الجمهور لم تكن منعقدة ، ولكن تدخله كان يقابل
بالسخرية واللفظة » (ايف مارى برسى) .

ان هذا التمزق باعد بين الريف والمدينة اكثر من اى وقت مضى
« قضت أساطير التمدن على شجوب العادات القديمة ، التي يحافظ عليها
طوما أولئك الذين ظلوا بعيدين عن تيارات النمو » ، وكان اقلاهم عن
مآثر أجدادهم وعن الرقص الريفى والأزياء الاقليمية يعنى الارتقاء على
السلم الاجتماعى ، وبلو الحضارة . ولقد ارتدوا الى المدينة ، لكي
يدوبوا وسط المجهولين فيها ، وحتى لا يسخر منهم فيها أحد قط ، وكى
يفرضوه عند الرجوع الى القرية . ان هذا الوضع الجديد فرض عليهم
سلوكا محترما ، وانفصالا عن المجتمع الاصلى ، ولم يعد تراث القدماء
نموذجا ، وانما صار ماثرا سخرية (ايف مارى برسى) .

لكن ألم يترك هذا التباعذ ، وهذا الإزدراء ، وهذه الخيانة ، كآبة
أو نفما ؟ هل ما يسميه التفكير العقلانى الذى يهمل الخصائص الحساسة
بالسوقية والجهل والبربرية ، لا يخفى سداجة وبراءة أولى (.)

ليس التيار الرومانسى الذى سيولد فى كل أوروبا منذ أواخر القرن الثامن عشر مزيجا غريبا للفردانية الحديثة ، والحنين الى زمن مفقود ؟

على هذا النهج ظهر للضوء عنصر آخر هام بالدرجة الاولى ، وذلك بواسطة التقارب المثير للملاحظات والتساؤلات ، منصب لا على الذين يشتركون فى الصيد ، وانما على جمهور الادب الذى يتولى بيعه الباعة المتجولون .

ترى هل كان يكفى وجود قارىء واحد فى كل قرية أو كفر ، لكى بقرا ويروى ، ويعلم جيرانه فحوى المناخ (وغيره من المؤلفات الشعبية) ؟ هذا هو السؤال الذى طرحته جنيف بوليم التى تقدر ان هذا الادب « لم يقرأه » الفلاحون ، الذين يفلحون الارض فحسب ، بل قرأه ايضا ملاك الارض الذين تعتمد دخولهم عليها ، وربما قرأته كل طبقات المجتمع ، حتى وان كان كثيرون يرفضون ذلك ، وقد أخذ الاهتمام يعظم ، وبمرور الوقت سوف يصبح « المناخ » متخصصا ومتنوعا ، بحيث يمكننا القول ، فى شيء من المغالاة ، بأنه ابان القرن الثامن عشر كان كل فرد ، ابتداء من الملك ، يستحوذ على تقويم خاص به ، وصار هذا ميلا فحسب ، بل « عادة حقيقية » درج الناس عليها .

وثمة ملاحظة مماثلة بالنسبة للكنار التى عندنا صارت صحيفة ذات قطع كبير ، ومطبوعة على وجه واحد ، وكانت توجد على الاصح فى المدن ، كما كانت تباع بالزاد ، ويشتريها الجمهور الذى لم يقتصر على سواد الشعب . هنا بغير شك احدى الطرق التى بواسطتها سوف تباعد الكنار عن الثقافة الشعبية البحتة ، لكى تجد لها مكانا فى الجريدة اليومية ذات الحجم الكبير خلال القرن التاسع عشر ، الذى ستشكل خلاله فصلا هاما يقوم بتحريره كتاب متخصصون .

وفيما عدا الكتيبات التى تهدى الى التقوى ، وصورا ورمية ، لا نعرف عن توزيعها خارج حقل الشعب شيئا ، فانه يدهشنا قليلا ان يكتشف الادب الذى يسوقه الباعة المتجولون ، هناك فى المكان الذى لا نتوقعه ، اى فى قلب مكتب الشخصيات البارزة فى المدن الصغيرة فى الاقاليم ، ولدى الموظفين على اختلاف طبقاتهم ، اولئك الذين كانوا آنسذ كثيرى العدد ولدى التجار الاثرياء ، بل فى اوساط بلاط الامراء .

سواء آمن الناس بما هو مكتوب أو سخروا منه قليلا أو كثيرا فمن الذى سيقول ذلك ؟ انه من المستحيل ان يكون صورة جدية لمختلف مواقف الترحيب بهذا الادب الذى هو فى حد ذاته متنوع للدرجة الكبيرة . ولن يكون التنويه ببعض التصريحات الرسمية هذا ذا فائدة .

تبقى حقيقة أساسية : هي الشراء بواسطة جمهور أكثر تنوعا لدرجة كبيرة وأوسع نطاقا من جمهور الشعب الفقير ، حقيقة تسمح بفهم النجاح التجاري الذي أجروا هذه المطبوعات .

يقول شارتيه وروش « انه مباح أن نعتقد أن زبائن هذا الادب المحدد تحديدًا دقيقًا في شكله وموضوعه قد كونتهم جميعًا هذه البرجوازية التي لا تشتري الكتاب العلمي ، مثلما كونهم سواد الشعب الذي يعيش في المدن والريف » .

ويستطرد الكاتبان قائلين : « ثم مكان بين المبعدين عن القراءة ، والمبعدين عن الثقافة للجمهور الاوسط ، غير الواثق في محيطه ، ولكنه متماسك في امانيه » .

وثمة فرض مثير للاهتمام ، ولكنه لا ينطوي على القدر الكافي من القوة بحيث ينفذ الى مشاعرنا ، اذ تكشف جميع العناصر الناجمة عن تحليل الاتصال الاجتماعي منذ القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر عن تخمر كبير تحت الارض يجعلنا نتنبأ بمظاهر جديدة تتمثل في فترة عدم التمييز الجماعي ، والثقافة للجميع لا لفرد واحد ، ولد على حب الالتقاء بين الشافهة والكتابة .

ولكن لكي يولد هذا النوع الانساني الجديد ثمة عوامل أخرى يجب ان تخصب ارض الانفتاح ، كالصنع والديموقراطية والانسلاب والمادية .

في اليوم التاسع والعشرين من شهر نوفمبر عام ١٨١٤م ، حين حضر عمال جريدة التيمز لمباشرة عملهم كالمعتاد ، وفي الساعة السادسة صباحا ، أدهمهم جون وولتر الصحف المطبوعة ليلا على مطابع كوينج وباور ، التي تعمل بالخار ، والتي ركبت في سرية تامة ، وكانت الضربة قاسية بالنسبة لهؤلاء الرجال الذين كانوا سيحرمون من لقمة العيش . وقد وعدهم وولتر بأن يدفع لهم اجورهم بالكامل لفترة محدودة ، وذلك لكي يعطى لكل منهم الوقت الكافي لان يجد له عملا آخر ، ولكنه أعلن انه قرر قمع أى عنف ، وقد اعتنق « التيمز » في ذلك اليوم قائلة : « ان عددنا الذي يصدر اليوم يقدم للجمهور نتيجة لأكبر عمل متقن تم على الطباعة منذ اختراعها ، وفي خلال ساعة واحدة لا يقل ما طبع عن ألف ومئة نسخة » .

لقد بدأ عهد جديد .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
وساهمة في إثراء الفكر العربي

- ⊙ مجلة رسالة اليونسكو
- ⊙ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية
- ⊙ مجلة مستقبل التربية
- ⊙ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف
- ⊙ مجلة (ديوجين)
- ⊙ مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغات عديدة،
تصدر طباعتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة مختصة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع السبع القومية لليونسكو وبمعاونة
السبع القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

التطور ونزعة المحافظة



الثبات هو المبدأ الأول للتطور ، والدوام هو القاية الرئيسية للأنواع . ولم يلاحظ قط حدوث تحول من نوع آخر ولن يحدث أبداً مثل هذا التحول . وحتى في علم الحفريات لن تسفر دراسة الاحفورات عن ظهور أى استمرار متصل فى تاريخ الحياة ، فالانتقال من شكل الى آخر يتم دائماً بصورة متقطعة ، و « الحلقات المفقودة » انما هى من نسيج خيالننا ، استجابة لما نتوقمه .

وحين نشأت نظرية التطور منذ اكثر من مئة سنة فتحت لدوام الحياة آفاقاً جديدة . ومن وجهة النظر الفلسفية تشكل هذه النظرية رد فعل على نظرية « الكوارث » (نظرية تيسب الى الكوارث الارضية ما وقع من تغيرات جيولوجية وحيائية على سطح الارض : المترجم) وعلى نظرية الخلق اللتين تقدمتهما مصادرتان : عدم استمرار تاريخ الحياة استمراراً متصلاً ، واستحالة تحول الأنواع .

بقلم : مارسن ريزكيقتش

بقلم : مارسن ريزكيقتش : ولد عام ١٩٥٠ ودرس بوارسو ونال ليسانس في « علوم الارض » بشارك بالتعاون مع غيره في اصدار مطبوعات علمية بولندية : « المجلة الجيولوجية » و « مشاكل » و « كونيات » .

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

ليسانس في الحقوق من باريس .. مدير الادارة العامة
للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم
(سابقا) ..

فهل اذا نظرنا نظرة جادة الى القضية التي طرحناها في الفقرة الاولى يتعين علينا ان نستنتج انه في حتام ما يزيد على قرن من التقدم تعود نظرية التطور الى نقطة بدايتها ، وتتخطى عن المبادئ التي كانت اثيرة لديها ؟ وهل يمكن ان تعود نظرية الكوارث اليوم مظفرة بعد ان محتها نظرية التطور ؟ قد يصعب تصديق ذلك . ومع ذلك فن التأكيدات التي ذكرناها يمكن - على الاقل بشكل اكثر فطنة وتنوعا - ان تمثل مبدا لتيار له اعتباره في داخل الفكر التطوري المعاصر . هذه التأكيدات تشكل تحديا موجهها الى كل تقاليد الفكر الاوربي طوال مائة سنة الماضية . واصحاب هذا التحدي اثنان من الشبان من علماء الاحافير الامريكيين : ستيفن جى جولد ، ونيلز الدريندج ، عرضا آراءهما في مقالين متتاليين

ظهرا عام ١٩٧٢ وعام ١٩٧٧ (١) ، وادمجا نظريتهما في اطار متين، اطار القروض العلمية الحديثة . وفي ضوء اضافتها هذه تجلّى بوضوح ان عالم الطبيعيات المعاصر يجب ان يكون موجها لا بالاغلبية العظمى من مجموعة الحقائق الاحفورية والاحيائية فقط وإنما ايضا بتكوينه الفكرى الى تأييد القول الاولى بأن « المبدأ الاول للتطور هو اثبات » .

ولكن اذا كان الامر كذلك فكيف يمكن ان نقرر انه منذ عهد دارون (٢) حتى اليوم لم يزل الاعتقاد سائدا بأن التغيرات الملزمة للتطور ليا على الدوام طبيعة متدرجة ، وانها ناتجة من التكدرس المتواصل لتنوعات صغرية ، وان الانواع تتحول ببطء فيما بينها ؟ ان فكرتى الانتخاب الطبيعى والكفاح من اجل البقاء قد تفلّعا في الضمير الجماعى . وقد اكتسب النموذج الداروينى - او الداروينى الجديد - للتطور صفة القضية الاساسية لعلم اجتاز بنجاح تجارب الزمن . اما فكرة استمرار التغيرات التطورية فقد عرضها بكل وضوح ج.ج. سمبسون ، أحد مؤسسى « النظرية التوكيبية للتطور » ، وأشهر علماء التطور لتقايدين دون شك ، والذي كتب انه في الامكان - اذا عرفت كل المراحل الوسطى لتاريخ الحياة ، بالرجوع خلفا في مسر الزمن - الانتقال من الانسان الى الائمة ، دون الخروج من نطاق الانسان العاقل « اومو سابينز » (باعتبار انه ليس في الامكان معرفة اللحظة التى تم فيها اجتياز حدود هذا النطاق) . لم تزل الاغلبية العظمى من علماء التطور ، ان لم نقل كلهم ، يعتبرون انه اذا كنا لا نعرف الاشكال الانتقالية بين مختلف مجموعات الكائنات فانه لا يجوز أن ننسب أوجه النقص هذه الى عدم اكتمال المادة الاحفورية التى في حوزتنا ، الامر الذى يؤدى من بعض النواحي الى اعتبار عدم وجود الادلة القاطعة بمثابة حجة النظرية نفسها .

هذا « التدرج العرقى » - وهذى عبارة بشار بها الى الفرض الخاص بالتغيرات التطورية الضئيلة التى تتتابع على فترات طويلة - قد

١٩٦٢ N.Eldredge & 2.J. : التوازنات المرقمة : بديل من التدرجية النوعية سان فرنسيسكو ، فريمان ، كوبر ، وشركاؤهما ، ١٩٧٢ ، صفحات ٨٢-١١٥ من ج. جولد ، ون الفريديج التوازنات المرقمة : سرعة واسلوب التطور ، واعادة امتدادها ، بالبيولوجى (علم الاحياء الاحفورية) ١٩٧٧ / ٣ شيكاغو صفحات ١١٥-١٥١ ..

(٢) يعتبر دارون ابا نظرية التطور الحديثة ، ولا يذكر الانتخاب الطبيعى او الكفاح فى سبيل للحياة دون ان يذكر اسمه ، وقبلما يذكر اسم (الاب) الاخر لنظرية التطور وهو الفرد رسل والاس الذى استخلص فى الوقت نفسه ، مستقبلا عن دارون ، نتائج مماثلة ، وامام الحاج اخذفائه تخلى عن نشر مؤلفه الرئيسى الذى كان مقدرا له ان يصدر فى السنة نفسها التى صدر فيها كتاب « اصل الانواع » .. ولم تكن نظريته تختلف صفة وثيقة بالتيار الروحاني لم يقر بأن الانتخاب يمكن ان يفسر وحده الظاهرة البشرية .. هذا الموقف الذى قرنه البعض بالثالية ، والذي كان دارون يخشاه ، لانه لم يكن يملك حججا قوية يرد بها عليه ، اكتسب صاحبه المتقدير الذى احاط الى يومنا هذا اسما هذا العالم الكبير ..

شكل القانون الثابت الذي لم يطرح في مجال البحث ، والخاص بالفكر العلمى التطورى منذ ظهور نظرية التطور . مثل هذا التدرج لم يسيطر على علوم الحياة وحدها : ذلك ان الجيولوجيا ايضا ، منذ اعمال تشارلس لايل ، تقبلت نظرية تراكم التغيرات الصغيرة البطيئة التى يشرحها المثل الصينى المعروف الخاص بنقطة الماء التى تحفر الصخر .

ولا يمكن اعتبار ان التسليم بنظرية التدرج قد فرضته الحقائق التى كانت معروفة فى عهد دارون ، والارجح انها تفسر بالسياق الاجتماعى والثقافى الذى تأثر به أبو مذهب التطور . وماركس الذى كان مع ذلك من المعجبين بفكر دارون كتب فى رسالة الى انجلز يقول انه يرى فى الداروينية صدى للمجتمع الانجليزى واعترافه مبدأ حرية المبادرة ، وقبوله مبدأ الكفاح من أجل البقاء ، المبدأ الذى استخلص دارون أسسه النظرية من أعمال مالتس .

ويرى أحد المؤلفين الحديثين اللذين ذكرناهما ، وهو ستيفنج. جولد مستندا الى وجهة نظر قريبة من وجهة نظر ماركس ، يرى فى التدرج العرقى عند داروين نتيجة لتطعيم العلوم الطبيعية بمذهب الحرية البريطانى . ولندكر ، مخالفة بعض الشيء لفكره ، العقيدة البورجوازية الخرافية التى تفرض كفاحا دائما يقوم به الفرد الإدمى ضد سائر الأفراد فى مواجهة تحديات تلك البيئة التى هى المجتمع ، والتى لا يمكن ان تكفل للجميع الحصول على الاموال المادية على قدم المساواة .

الم يكن داروين الانسان المعبر عن طبقته الاجتماعية ؟ الم تؤثر هذه الطبقة على فكره تأثيرا حاسما ؟ سوف نمود فيما بعد الى هذه الاسئلة . والثابت هو ان الفكر الداروينى قد وجد بيئة ملائمة كل الملائمة لرسوخه ، الامر الذى يشهد به سرعة تبينه على انه الحقيقة الثابتة الوحيدة .

وفى رأى دارون ان تاريخ الحياة على الارض ، او بالاحرى تاريخ الانواع ، يتكون من سلسلة لا نهاية لها من الاجيال ، ولا يبقى خلالها على قيد الحياة ويتناسل سوى الافراد الذين انتصروا فى كفاحهم من أجل البقاء لانهم ارقى من الآخرين ، ولو بدرجة زهيدة . وعلى ذلك يختلف كل جيل اختلافا قليلا عن سابقه ، ويشترى بالصفات التى انتضح انها ضارة او غير فعالة . وعندما تصل الفروق المتراكمة على مدى الاجيال المتعاقبة الى قيمة معينة يمكن عندئذ الاستنتاج بان نوعا معينا قد نشأ . ومع ذلك يبقى الحد الفاصل بين النوع الاصلى والنوع الوليد مجرد حد عشوائى .

مثل هذا الافتراض لا يترك مجالا لاحاث كبيرة وعنيفة ، وتفريجات فجائية تؤثر على قسم كبير من المحيط الحيوى ، ولا يترك مجالا للاقطاعات ،

تلك الانقلابات التي نتذكرها والتي يخلص منها استنتاج لم يشأ جولد ان يصوغه بنفسه ، فقد كانت البورجوازية الانجليزية تخشى كثيرا مثل هذه الانقلابات .

كوفيه : عندما يتحول الحافظ الى ثورى

ومع ذلك فان الامور تتمعد كثيرا حين نجرى فحصا دقيقا من هذا النمط على فكر رجل تقليدى عظيم من رجال العلوم الطبيعية واعماله : هو البارون جورج كوفيه ، عالم الحيوان الاحافين الفرنسى فى مطلع القرن التاسع عشر . وليس فى الامكان ان ننسب ميولا ثورية الى هذا الرجل ذى المبادئ الملكية المحافظة القوية ، وعضو اكاديمية العلوم التى تضم الصفوة الممتازة من العلماء ، والعالم الحاصل على درجات علمية واوسمة رسمية ... ومع ذلك فلن نظريته التى سميت بحق نظرية الكوارث ، تفرض كعبدا وقوع الكثير من الاحداث العاجعة فى تاريخ الحياة على الارض ، فيقلب كل حدث من هذه الاحداث الاحوال السائدة من قبل ، ويجرى تغيرات جذرية فى الكائنات الحية ، ويقيم توازنا جديدا مختلفا كل الاختلاف عن التوازن السابق . ولما كان كوفيه عالما مبرزا فى الحفريات ، وخبيرا لا نظير له بالاحافير ، فانه استخلص من ذلك النتيجة المنطقية للحقيقة التى فرضتها عليه الملاحظة ، والتى كانت معروفة جيدا للعلماء ، الا وهى سمة الانقطاع فى المتواليات التاريخية التى يشكلها عالم الاحياء .

وتحليل العديد من المقاطع فى طبقات الارض ، والتى عرضت عليه المنطقة الباريسية تشكيلة كبيرة ، اثبت ببساطة ان فترات الاستقرار الطويلة فى عالم الحيوان ، التى تبندى فى هذه المقاطع ، تعترضها احداث مفاجئة لا يعود بعدها الوضع الى حالته السائدة من قبل . ولم يعرف مصدر هذه الكوارث ، ولا من اين جاءت الكائنات التى تمت وتطورت على انقاض العالم التى تهدمت مرة بعد مرة . ومع ذلك خطر له ان الكوارث لم تكن تؤثر على الارض كلها ، وان رواد الحياة الجديدة كانت هى الانواع التى اوت الى المناطق التى نجت من الكارثة . مثل هذا الغرض يبدو فى مفهوم الكثير من علماء الحفريات المعاصرين ذا سمة حديثة بنوع خاص : فالنظورى (المؤمن بمذهب التطور) الأمريكى دافيد روب قدر حديثا انه فى زمن « الانقراض الكبير » بين الزمن البرمى (الزمن السادس والاخير من ازمنة حقبة الحياة القديمة : المترجم) والزمن « الترياسى » (الثلاثى ، الجزء الاول والرئيسى من حقبة الحياة الحديثة : المترجم) - اى خوالى ٢٢٠ مليون سنة - انقرض أكثر من ٩٥٪ من انواع الكائنات البحرية ،

وترتب على ذلك أن كل الأنواع اللاحقة قد انحدرت من بضعة الأنواع التي
نبجت من الكارثة وبقيت على قيد الحياة (٣) . السنا نشهد بذلك بعضاً لفكر
كوفيه ، حتى ولو لم يشير أحد الى ذلك صراحة ؟

ولم ير كوفيه أن كل كارثة قد أعقبتها خلق جديد ، ولو أنه لا يستبعد
مثل هذا الاحتمال . وعلى أية حال فإنه يراعى في هذه المسألة مسماً له
دلالتة ، وعلى العكس من ذلك يبدو أحياناً كما ذكرنا منذ هنيهة أن إعادة
بناء الحياة بعد كل كارثة كانت من صنع الذين نجوا منها ويقوا أحياء .

على أن الفضل يعود الى تلميذه وخليفته « السيد دوربني » في
إقامة نظام يبالغ في نظام كوفيه الخاص بالكوارث : ففي رأيه أن الأرض
قد خربت على مدى تاريخها ٢٧ كارثة عامة شاملة ، دمر كل منها الحياة
كناها على الكوكب ، وعقبها في كل مرة أيضاً خلق جديد أعاد به الخالق
الحياة على وجه الأرض . وبذلك أقدم « دوربني » على إجراء تجارب
جديدة ، ولكن بأشكال مختلفة . وعلى ذلك فسحت « كارثة » كوفيه
المجال لنظرية الخلق ، وحولت فكرة علمية الى نظام ميتافيزيقي ، وتحولت
كذلك بديهة استنباطية ثابتة الى ديماطيقية جامدة . وبهذه الصورة
المحرفة تطلعت آراء كوفيه في الضمير الجماعي وبقيت حية الى وقتنا
الحاضر .

كان دارون ، الذي تحول في سن النضج الى نزعة مادية بارزة بروزا
فوريا بعد التدن المفرط في سن الشباب ، يخشى دون شك فوق كل شيء
الميل الى المذهب المثالي ، ويرى أن التسليم بتغير مفاجيء عنيف يطرأ
على المادة في العصور التاريخية القديمة ، وأن الزعم بوقوع كارثة في
تاريخ الأرض بمثابة الإفصاح عن مذهب « الخلق » الذي ينكره (والذي
كان مقترنا على الدوام ، دون أساس ، بنظرية الكوارث) . ومن ثم كانت
حاجته المستمرة الى البحث عن تحولات تدريجية يستحيل عليه في معظم
الحالات أن يثبت حدوثها ، ولكنه كان مؤمناً بها اشد الإيمان . وفي رأيه
أنه يجب البحث في هذا الحكم المسبق المخالف للدين ، لا في تأثير
« الليبرالية البريطانية » عن تفسير لتمسك دارون بنظرية التدرج ،
وموقفه المتحفظ من كل نظرية تفترض حدوث تغيرات عنيفة مفاجئة ،
من شأنها بالتالي ، في نظره ، دفعه في اتجاه صمم على أن لا يسير فيه .
وإن هذا الاتجاه فيما بعد في تطور الفكر الاوربي كله في القرنين التاسع

(٣) اما الاقتراض الكبير الاخر الذي حدث في العصر الطباشيري الاولي منذ ٦٥
مليون سنة فقد انتهى بكارثة عامة شملت القارات كلها ، في البياض والى الاجواء . ولم يكن
لاختفاء الديناموسات سوى الحدث المعروف اكثر من غيره من أحداث هذه الناحية
الهائلة ولسنا نعرف اى شيء عن أسباب هذا الحدث ، كما في حالة الاقتراض البرمي .

عشر والعشرين ، ولكنه لم يكن اتجاهها ضروريا او نمطيا لاحد ممثلى المجتمع الفيكتوري ، كما يشهد بذلك التحذير الذى وجهه الى دارون « توماس هكسلى » ، الذى كان مع ذلك من اكثر انصار مذهب التطور حماسة ، واقوى الداعمين لهذا المذهب فاعلية اذ يقول : « لقد حملت نفسك عبئا لا جدوى منه وهوما مضاعفة بقبولك دون تحفظ صيغة الطبيعة ليس فيها طفرات » . ويرجع تفكير هكسلى هذا الى عام ١٨٥٩ ، وهو العام الذى صدر فيه كتاب « اصل الانواع » ، الكتاب الذى فتح الطريق لنظرية التطور الحديثة .

جولد ، وايلدريدج : والثورة المحافظة

ان السرعة التى تقبل بها الاوساط العلمية الافكار الجديدة ، والطبيعة الجذرية الفجائية التى تنسم بها تلك الاحداث التى وصفها فليسوف العاوم الذائع الصيت توماس كوهن بأنها « ثورات » ، أمور تستحق التنويه . اما « التدرجية » التى اعتنقها بالاجماع انصار مذهب التطور باعتبارها عقيدة ، واتاحت اعداد نظام كامل يفسر العديد من الظواهر المتعلقة بتاريخ الحياة ، فانها تلقت ضربة قاسية . وتفككت بتأثير مقال كتبه اثنان من صغار الباحث ، لم يتصورا دون شك الدوى الذى سوف يحدثه عملهما . واذا كان الواقع ان العقيدة الجديدة لم تحظ الى الآن بالقبول من الكافة ونذكر بهذا المصد كلمة ماكس بلانك الذى يقول ان اختفاء الآراء القديسة هو الذى يتيح التصار الآراء الجديدة ...) ، فالحقيقة ان المجاهرة باعتناق مذهب التدرج أصبحت اليوم نادرة ، ومشوبة بشئ من الاستحياء .

ويدرك جولد وايلدريدج أن آراءهما غير التقليدية (اللهم الا اذا كانت تمثل التقليدية الجديدة) شأنها شأن التدرجية التى يعارضانها ليست مستنبطة من وقائع يمكن ملاحظتها ، ولكنهما يدركان أيضا انهما يمثلان روح العصر ، ويقترحان مفاهيم راسخة بعمق فى تيار العلم الماصر . ولعل نظرية « التوازنات المرقمة - لم تكن لتظهر من غير السيبرنتيكا (علم التحكم الاوتوماتى : المترجم) بفكرتها عن النظم الثابتة الذاتية الانضباط ، ودون نظرية الكوارث لرينيه توم ، ومصادرتها الخاصة بحدوث تغيرات عنيفة ومفاجئة بعد فترات طويلة من الاستقرار ، ودون نظرية كوهن الخاصة بالثورات ، والنماذج العلمية . ولكن ليس معنى هذا أن جولد وايلدريدج قد استقيا مفاهيمهما من هذه المجالات العلمية البعيدة عن علم الحفريات ، ولا انهما قد اتخذا نماذجهما من هذه العاوم ، ولكنهما

افتنعا بان افتراضهما « موجود في الهواء » ، لا يحتاج الا الى الصياغة (٤) .

هناك في الوقت الحاضر على وجه الارض قرابة مليونين من الانواع ، وهى وحدات متميزة^١ ومنفصلة ، لا تتزاوج فى الطبيعة . نحن نعلم ان الوضع الحاضر هو نتيجة تطور جرى خلال ما يربى على ثلاثة مليارات من السنين ، ونعلم ايضا ان كل الانواع الموجودة كان لها فى الماضى السحيق اجداد مشتركة ، وانها ربما نتجت من نوع رئيسى واحد ، او حتى من خلية حية واحدة . كيف يمكن اذن فى مثل هذه الظروف ان نفسر ان تطورا مستمرا مثل هذا ، وله طبيعة خلاقة ، امكن ان يحدث لو اننا افترضنا ان الانواع لا تتحول ؟ كيف نتصور احتمال الانتقال خلال مراحل لا حصر لها ، من الاميبة الى الثدييات العليا ، والى الانسان ، لو اننا سلمنا بان كلا من هذه المراحل الوسطى لم يكن له هدف سوى البقاء والخلود ؟ وبعطى علماء التطور الحاليون الذين لا يعملون الى نظرية التدرج اجابة واضحة وغير متوقعة عن هذا السؤال : ذلك انه اذا كان التطور ممكنا فذلك لان الانواع لم تتحول من بعضها الى البعض الآخر ، او بالاصح لان الافراد الذين يشكلون النوع الواحد لا يمكن ان يتحولوا جميعا في اتجاه واحد فيعطوا بذلك نوعا جديدا . ان نظاما يفترض واقعية الانواع الحالية (الامر الذى ينكره القليل من الناس) ويفترض في الوقت نفسه تحولها التدريجى في الزمان هو نظام يشوبه تناقض منطقي ، بل انه يدعو ايضا الى الشك فى ان اصحابه مصابون بالفصام (الشيزوفرينيا) .

وليست الانواع مجرد مجموعات من الافراد ، ولكنها بالاحرى نظم « سبيرانية » (خاضعة للتحكم الاوتوماتى : المترجم) ، تتكامل بشبكة دقيقة من الروابط ، وبفعل المخطط الاجمالى لتطور الكائن الفردى ، وبالجمود الذى يزيد فاعلية اذا كان الافراد اكثر عددا . وبدأ الناس اليوم يكونون فكرة عن تعقد الشائج التى تربط الافراد الذين ينتمون

(٤) منذ ظهر اول مقال لجولد وايلفريدج (وحتى قبل ذلك فى رأى البعض) انتهى الكثير من البحوث الى اعتبارات مماثلة ، اما بتأييدهم نظرية (التوازنات المرقمة) واما بتوسيع هذه النظرية وتعديلها .. مثال ذلك اننا شهدنا ولادة او بعث فكرة « التطور الكبير » واليوم يرى البعض ان هذا « التطور الكبير » هو وحده المسئول عن خلق الانواع الجديدة ، ويقابلونه بالتطور « الصغير » المحدود بتعديلات طفيفة فى الاشكال الموجودة . يرجع الفضل فى اعداد هذه النظرية الجديدة بنوع خاص الى الاخصائيين فى علم وراثة ، الذين جعلوا من « الجينات » (الوراثة) المنظمة العامل الرئيسى فى التغيرات التطورية التى تنتج الى « التطور الكبير » .. وفى رأيهم ، على العكس من ذلك ، ان تحولات الجينات البنىة لا تسير سوى بتعديلات قليلة الاهمية تنتج الى « التطور الصغير » وعلى اية حال فان نظرية جولد وايلفريدج قد تقدمت بذلك .

الى نوع واحد بعضهم ببعض ، وصلاية هذه الوشائج ، ودقة الجهاز الذي يرتكز عليه هذا الثبات ، ولا يسعنا ، بقراءة الكتب المخصصة للحشرات الاجتماعية ، الا ان ندهش من نظامها الثنين ، ودقة حركاتها الشبيهة بحركة الساعة . ان كل ما يقوله لنا الاخصائيون عن النمل والنحل - من فرق ، وطبقات . وعمال وجنود ، وملكات ورفيق ، وتضحيات وشجاعة وشغل وكسل ولغة واتصال ، واشياء كثيرة - يحملنا على ان نتساءل عما اذا لم تكن في هذا الخصوص بصدد نموذج - ربما كان كاريكاتوريا ، وهو لا مثيل له دون شك - لمجتمع محكوم حكما قويا ، وعلى وعى بفاياته . وقرية النمل وفرق النحل يمكن وصفها بالاستعانة باللغة الخاصة بالانسان الآلى (السيراني) الذي لا يترك للوحدات المكونة له اقل حيز من الحرية . والنحلة المتمردة والنحلة الفردانية تهلكان سريعا داخل دواليب مثل هذا الجهاز الآلى - فهل يمكن ان يتخيل تطورا يحدث لفرية النمل ؟

وتشكل الحشرات الاجتماعية بلا شك حالة استثنائية في عالم الاحياء اذ يرجع تنظيمها المدهش الى شذوذ وراثي يؤثر في النوع ويزود كل فرد باثبات غريزي حيال سائر افراد الجماعة . الا ان هذه الانواع والجماعات كلها تتميز بنمط من التنظيم يتجلى فيه نوع من الصرامة : فنجد في كل الانحاء نظاما معقدة من القوانين والامور والنوامي ، وفي كل الانحاء قننت السلوكيات في طقوس ، وجعل لكل فرد مكان محدد في داخل الجماعة . وكل ماتبين خلال التطور انه ملائم للصالح العام الجماعي قد تحدد وتحتجج للابد ، وكل ما تبين انه ضار بهذا الصالح قد امحى . وكل فرد وكل جماعة تتعبد على هذا النظام تهلك ، وكل متغير يكون مصيره الزوال . وهكذا صارت نزعة المحافظة قانونا اعلى ، واعتبر التغيير خطرا اعظم . هذى هي العوامل التي تجعل التطور ممكنا (٥) .

والجماعة لا تستأثر بنزعة المحافظة ، والفرد كذلك عدو التغيير ، وليس في ذلك ما يشعير الدهش : فالفرد يتكون في الواقع من جهاز « سيراني » شديد التعقد يحكمه عدد هائل من الاجهزة المثبتة ، لدرجة ان كل تعديل يتم بلا روية يمرض هذا التوازن الهش للهلاك . ان نمو الكائن من البيضة حتى مرحلة البلوغ يتوقف على عملية ضبط وتنظيم

(٥) نذكر على سبيل المثال ان الاسماك الاولى التي خرجت من البيئة المائية منذ ٢٥٠ مليون سنة ، واصبحت لديها حيوانات برمائية ، لم تفعل ذلك الا بحثا عن مصادر مائية اخرى في المناطق التي أصبحت صحراوية . وفي رأى ما انه اذا كانت السمكة قد أصبحت برمائية فلذلك لانها عجزت على ان تبقى سمكة باى لمن : فهنا ، كما في حالات اخرى ، كانت القوة الخلاقة في التطور هي « الرغبة » في عدم التغيير . على ان غنناك في الحقيقة تفسيرات اخرى لهذه الظاهرة .

دقيقة لا يمكن تعديلها دون تعريض الكائن لخطر الهلاك . والعرد على أية حال ليس الإنتاج الجينات (مورثات) كامنة في نويات خلاياه التي توجه بناءه البطيء الدقيق في مامن من كل احتكاك خارجي . يقول لنا علماء البيولوجيا الاجتماعية - ونحن لا نرى سببا مقبولا يجعلنا لا يجاريهم في رأيهم هذا - يقولون اننا لسنا سوى اوعية مهمتها ضمان حماية الجينات من الاخطار التي تهددها من العالم الخارجى ، وان تتيح لها الدوام ، ون تولد الى ما لا نهاية نسخا مطابقة لها وليس من شك في ان « الجينوم » (جهاز ضبط الجينات ، اى المورثات : المترجم) هو جهاز الانسال الذى يتميز بأكبو قدر ابدعته الطبيعة من الحفظ والكمال .

لقد ابرزنا فكرة ان الجينات والافراد والجماعات والانواع (وكذا مكملات اخرى تنتمى الى تنظيم الحياة نفسها) « تفرع » من التغيرات ، و « تعتبر » التطور بمثابة الخطر الاكبر . ومع ذلك فان التطور حقيقة واقعة لم تعد في حاجة الى اثبات ، ولكنها تتطلب شرحا بكيفية ما . واذا كانت النظرية التى يدافع عنها جولد وايلدرديدج تعنى انكار واقعة التطور فان هذين العالمين الشابين سوف يتبين لهما انه لا بد لهما ان يغيرا نشاطهما المهنى : ذلك ان تكريس المرء جهوده في ابحاث تنطق بظواهر لا وجود لها امر لا جدوى منه .

كلما كان الشيء كما هو كان ادى للتغير

غير ان جولد وايلدرديدج لا يتركان البتة واقعة التطور ، ولكنهما يقتصران على التاكيد بان الانواع لا تتحول ، او بالأصح ان الجماعات الكثيرة العدد المندمجة اندماجا جيدا يستحيل عليها ان تتطور . واذا كان هناك كائنات بينها بعض رواد التقدم فانها لا بد ان تكون جماعات محدودة ومنمzلة ، افلتت من سيطرة آليات التثبيت القسوية ، او على الأقل ان فاعلية هذه الآليات قد ضعفت بالنسبة اليها . لنتصور لحظة ان دولة كبيرة قوية يستهدف بنيانها ونظامها الحفاظ على « الحالة الحاضرة » ، وهذا امر ميسور باعتبار الامثلة الكثيرة لهذه الدول التى يعرضها علينا التاريخ . غير ان التاريخ نفسه هو الذى يثبت لنا انه كلما ابتعدنا عن المركز الادارى صارت الضغوط المثبتة اكثر ضعفا ، والسلطات المحلية اكثر تحررا ، والعادات والسلوكيات اكثر استقلالا . وعلى مشارف مثل هذه الدولة تشتعل الحروب ، ومن هذه المناطق النائية ياتى الخطر ، واليهاء نرؤو بأبصارنا لتكشف عن سمة من سمات التغير ، عن واحد من هذه التغيرات التى يتمناها البعض ، ويمقتها البعض الآخر .

على أننا إذا أردنا أن نتأمل الأشياء بالجوء الى هذه المقابلة المجازية فقط فانا سوف نجد تقاربا بين النموذج الذى يقترحه جولد والبلدريدج لشرح اصل الانواع الجديدة فى عالم الاحياء . هذا النموذجسمى « اللوباتريك » (أى البعيد عن الوطن : المترجم) يوحى بأنه حينما ضعفت الآليات المثبتة ، الذاتية الانضباط ، أى فى داخل الجماعات المحدودة ، الهامشية ، القليلة الاندماج ، يمكن أن تتحقق بعض الطول الفريدة فى نوعها غير الخاضعة لنمط معين . بعبارة أخرى أن بعض التجديدات التى يحظرها « المركز » يمكن أن تغلت من سلطة ما نسميه فى علم الاحاث (الحفريات القديمة) « الانتخاب المثبت » وتتخذ شكلا واقعيا محدودا وتصبح بذلك ضوابط جديدة لها من ثمة قيمة « ملزمة » فى هذه الجماعة المحلية . ترى ماذا يحدث بعد ذلك ؟ يمكن أن تعود الجماعة التى تعدلت على هذا النحو الى الاقليم الذى كانت تحتله حتى ذلك الحين جماعته الأصلية التى نذكر انها غير قادرة على التغير . وفى الحالة التى يتبين فيها بشكل ما أن السلالة الجديدة متفوقة على النوع الاصلى ، ' أو انها بسيطة تماك فرصا أكثر (يبدو أن مثل هذا التفوق المحتمل كان يمثل ظاهرة شائعة فى تاريخ الحياة) ، تكون عندئذ قادرة على طرد السلالة السابقة من المنطقة (أو بالأصح من وكرها البيئوى) وتعمل على ابادتها وتغلب قانونها الذى سوف تحرص من ثمة على مراعاته بدقة وحمايته من المجددين الذين يتهدون . وفى هذا النموذج ، كما نرى ، ليس الخصوم المتنافسون هم الافراد (كما هى الحال فى مخطط الانتخاب الطبيعى عند دارون) بقدر ماهى الانواع ، ومن ثم كانت عبارة « الانتخاب النوعى » التى تطلق على هذه العملية .

فاذا كان ثمة حدث من هذا النوع ترك آثارا فى المادة الاحفورية فانا نلاحظ عندئذ تحولا سريعا . مجردا من كل شكل وسيط متميز ، من نظام قائم الى نظام يعقبه . ويتخذ التطور عندئذ مظهرا « منتظما » شاملا فى كل مرة اقامة عوازن جديد ليس له من غاية سوى الدوام ، أو أن يخلى مكانه بدوره لتوازن آخر . نفهم من هذا السبب الذى من أجله اتخذ جولد والبلدريدج لنظريتهما الخاصة بالتطور عبارة « التوازنات المرقمة » .

التطور الثقافي : مهمة الاقليات

اشرنا فيما قبل الى ان تلك الصيغة الاصلية للتطور وهى « تجنب التغير بأى ثمن » لا تسرى على الانواع فقط ، وانما تسرى ايضا على كل النظم المتكاملة . وليس من شك فى ان المجتمع الانسانى هو أحد هذه النظم . والحق يقال انه لا يوجد أى سبب يمنع من تطبيق هذا القانون العام عليه . ومع ذلك اليس حقا أن المجتمعات لا تكف عن التطور ، وانها تغير ابنيتها ، ومستواها الاقتصادى ، وعاداتها ؟ الا يتعارض تاريخ الانسان مع الصورة الثابتة (او « المرقمة » بعبارة تدق) التى ذكرناها آنفا ؟ لنجد تجربة ذهنية فى محاولة للإجابة عن هذا السؤال ، لننصور ان الحضارة الاوربية ، اكثر الحضارات غزارة وتغيرا ، استخدمت فى الماضى لسبب او لآخر استراتيجية اخرى فى تطورها فاكثفت بنطاقها الاوروبى ، ولم تنطلق لغزو العالم ، فهل كان هناك فى هذا الغرض فرصة لان يدخل عالما فى عصر التكنولوجيا المتقدمة بحيث يكون الانسان فى مختلف القارات قد اكتشف الكهرباء ، وبنى الطائرات ، واستخدم الآلات الحاسبة ، وذلك بكيفية مستقلة ؟ ليس هناك اجابة مطلقة عن هذا السؤال . ومع ذلك يجوز لاسباب معقولة القول بأنه لم يكن ليحدث شيء من هذا . وحين وصل الملاحون الاوروبيون الاوائل الى القارة الامريكية وجدوا بها مجتمعات بلغت مراحل مختلفة من التقدم : مجتمعات تملك ثقافات متنوعة ، واثينا ثروات كبيرة ، ولكنها ظهرت بنوع من التقدم : مجتمعات تملك ثقافات متنوعة ، واثينا ثروات كبيرة ، ولكنها ظهرت بنوع ما وكأنها توقفت فى تطورها ، اما لانها عاشت عدة قرون حياة لم تتغير ، واما لانها لم تكن سوى ظل ماضيها العظيم ، مثل حضارات الاندلس والمكسيك . وحين اكتسب الانجليز فى القرن التاسع عشر مركزا متفوقا فى الصين تفوقوا ثقافة ساخرة بالتأكيد ، ولكنها ثقافة عاشت الفى سنة فى حالة ركود عجيب ، محبوسة فى جو من الصرامة الشديدة ، والطقوس التى تحجرت ، فى حين كان لها منذ بضعة آلاف من السنين خاصة مبدعة (٦) وكثيرا ما دهش المنحصرين فى الحضارات العظيمة الزائلة ببلاد ما بين النهرين حين اكتشفوا فى اسلوب معيشة فلاحى هذه الاصقاع التى صارت اليوم صحراوية الانار الشعائرية المتحجرة للعادات التى تبناها هؤلاء الفلاحون باعتبارها تجديدات جرت منذ الوف السنين .

(٦) لا يؤثر هذا التقدير اى تأثير فى حقيقة انها واحدة من اثني الثقافات فى العالم واكثرها رقة وتهذبا ، الا انه من الواضح ان تطورها كان بطيئا لو ممدوما .. ويمكن اثبات ذلك بمقال الفن الصينى الذى يتميز بخاصية محافظة الشد المحافظة .. ولنتأمل ايضا تدريس الصينيين للشيوخ والشيخوخة ، الامر الذى يقابله انعدام اى دور يؤديه النسيب فى الحياة العامة والخلق الفنى .

وعندما نزل المستعمرون الانجليز في استراليا وجدوا انفسهم حيال ثقافة وطنية لم يطرأ عليها اقل تغيير منذ عشرة آلاف سنة ، وتذكر بالزمن الذي كان فيه اجداد هؤلاء المستعمرين انفسهم يعيشون على مشارف الجليد الذي كان يغطي وقتئذ المنطقة الشمالية من القارة الاوروبية . وحين اجتاحت البلاد جبهة القتال في حرب الهند الصينية ، مطاردة امامها دون هوادة موجات جديدة من السكان الذين انتزعتهم من ديارهم ، استقبل معسكر اللاجئين ذات يوم قبيلة برزت فجأة من عصور ما قبل التاريخ امام أعين علماء الانثروبولوجيا (علم الانسان) الذين اصابهم الدهول : فلم يكن هؤلاء « الاناسى العرايا » يعرفون النار او الثياب ، ولا ينون البيوت ، ولا يزرعون الارض ، وحتى لغتهم كانت تحتوى على الفاظ بدائية للغاية . ولما كانت هذه القبيلة قد عاشت على مدى قرون طويلة في ظل الحضارات العظيمة في جنوب شرقى آسيا فانها لم تخبر اقل تجديد خليق بان يغير حياتها . ويكفى ان نفتح كتابا في الانثروبولوجيا لى نثرى معلوماتنا عن هذه القبائل ، ولنذكر حقيقة مذهشة ، وهى ان عالمنا ، عالم القرن العشرين ، اهل بقبائل صغيرة لم تحظ منذ آلاف انسانين باى تقدم فى الطريق - الذى يبدو لنا مع ذلك طبيعيا ومنطقيا - طريق التقدم التقنى والتجديد .

ومع ذلك فلنغير من مجالنا ، ونترك ارضنا ، ونتجه بانظارنا بعيدا فى المجرة ، ونطرح السؤال التالى : ما هو احتمال وجود حضارة متقدمة تقدما كبيرا فى كوكب اخر من كواكب المجرة (او غيرها فى الكون ، الامر الذى لا يغير شيئا فى مصطلحات المشكلة) ؟ فى مقال بعنوان « الاعداد غير الصحيحة » (٧) يبدى روبرت ج. ويسون ان هذا الاحتمال ضعيف جدا ، حتى فى حالة ما اذا كان التطور قد ادى فى جهة ما هناك الى خلق نوع ذكى من الاحياء . ويرتكز استنتاجه هذا الذى يثير الدهش على تلك الحجة التى تقول ان كل حضارة خلقها مثل هذا النوع الذكى تبدى نزعة فطرية الى الحفاظ على ابيئها ومكافحة كل الآراء غير التقليدية ويذكر دعما لنظريته واقعة انه من بين الاثنى عشرة حضارة ارضية كبرى (٨) التى تركت آثارا تشهد بعظمتها ، وشيدت مباني فخمة ، وابدعت أعمالا فنية ، وعرفت الفلسفة والادب ، توقفت احدى عشرة حضارة منها فى تطورها او تراجعت قبل ان تبلغ مستوى التكنولوجيا المتقدمة .

(٧) دج ويسون : « التاريخ الطبى » الجزء ٨٨ ، المجلد ٢ عام ١٩٧٩

(٨) من المسلم به ان رقم ١٢ الخاص بالحضارات ليس له اية قيمة مطلقة ، وانه قابل للتنوع بما للظرفية التاريخية النابعة . وفى المستطاع القول مع توينبى بان هناك ٢٥ حضارة ، او القول بان الحضارات ٧ او ٨ ربما لما قدره سينجلر . غير ان دوامة هذه المسألة سوف تبعدنا عن غايتنا دون ان نعمل مضمون استنتاجاتنا ..

اما الحضارة الثانية عشرة فكانت هي الحضارة الغريبة . فهل لنا ان ندعش من ان العلم الذي انتجته هذه الحضارة في فترة تطورها الاكثر تقلما قد اُعتبر التقدم بمثابة القاعدة لا بمثابة استثناء ؟

ليس في وسعنا ان نشك في ان الحضارات نفسها التي توقفت في تطورها لا بد ان تكون قد بدأت تتطور حتى وصلت إلى المرحلة التي بلغتها ، ولا بد ان تطورها ، اسوة بتطور عالم الحيوان ، قد جرى بفضل استرخاء الآليات المثبتة ، وبفعل الجماعات او الافراد الهامشين . فكل يمكن من أجل هذا اعتبار النموذج « الالوياتري » (اي المنعزل عن وطنه : المترجم) صحيحا بالنسبة الى المجتمعات البشرية ؟ هناك في مجال الفكر ، لا في مجال المورفولوجيا (علم التشكل - المترجم) ، تطور جرى على مدى تاريخ البشر . ونوع « الاموسابينز » (الانسان العاقل) الذي يعيش على كوكبنا منذ مئة ألف سنة لم يتغير من الوجهة الشكلية (المورفولوجية) طوال هذا الدهر ، فقد بقي على ما هو عليه منذ خمس وثلاثين سنة على الأقل (٩) . واذا كان ثمة تطور فانه يكمن في استكشاف امكانيات هذا النوع ، وهي امكانيات منقوشة فيه بصورة مستديمة ، ولا شأن لها بآية تكيفات احيائية جديدة ، وعلى ذلك فاذا كان اسلوب التطور قد تغير ا في حين انه بقي « الالوياتري » في رأي من الآراء) فانه ينبغي أيضا البحث في ناحية أخرى عن رواد التغير . ولم يعد السكان « الهامشيون » (اذ نحن عدنا الى استخدام هذا المصطلح) هم الذين يقيمون في مناطق نائية ، ولكنهم هم الذين يرتادون مشارف الفكر الثابت ، ويخالفون القاعدة ، ويتحاشون السطحية ، ويتعمدون عن الوسط (من الامور) . اولئك هم الجماعات التي تشكل من الشباب والمتمردين ومن الصفوة من المفكرين والفنانين ، ومن الاقليات القروية ، وبعبارة واحدة من كل « الهامشيين » في الفكر ، كل الذين يخلفون عن الغالبية التي تحيط بهم . و « الالوياتري » في تاريخ البشر لم تعد فكرة جغرافية ، ولكنها فكرة اخلاقية وعقلية ، وهي التي يمكن دأئما ان تكون عاملا للتقدم . واذا كان صحيحا ان التغير ليس دأئما مرادفا للتقدم (ولعل العكس هو الاصح) فانه من الصحيح أيضا انه في حالة انعدام التغير فان الاستقرار يولد حتما الركود ، او حتى الانكسار .

ولشرح ظاهرة الحضارة الاوربية اجتذب ويسون الانظار الى الحقيقة العجيبة التي ميزت تاريخها ، وذلك منذ نشأتها . تلك الحقيقة هي

(٩) الدلفين ، وهو نوع اشتهر بذكائه ، لم يتغير مخه منذ مشرين مليون سنة . . . فهل انبثق ذكاء الدلفين فجأة بظهور نوعه ، او انه اكتمل بفضل تطور « ثقافي » ؟ سؤال من المسير الاجابة عنه . وعلى اية حال فاذا كان ثمة تطور فانه لم يكن سريعا ويمكن ذكر الدلفين كمثال لفرضة ضرورية لم تتحقق .

انقسام قارتنا ، أو تجزؤها . فالعاصمة الروحية التي كانت لزمن طويل هي روما لم تتماثل مع مراكز الادارة المطيعة التي تقيم بها السلطة السياسية . لذلك لم تعرف أوروبا امبراطوريات كبيرة مركزة ، بل بقيت مجزأة ومنوعة (حيثما تطابقت السلطة الروحية والسلطة السياسية ، كما في بيزنطة ، تجمدت وتخططت ، الامر الذي لا يقلل مع ذلك من فتيها وجاذبيتها) . وعصر دول المدن هو الذي شهد بلاد الاغريق القديمة قادرة على تحقيق اعظم الانتصارات ، وكان عهد الجمهورية اكبر فترة خلاقة في تاريخ روما . وعصر « الممالك المحاربة » كان هو عصر الصين الذهبى . ودائما حين تتراخى الصرامة ، ويتنوع التخطيط ، ويضعف نطاق الضغوط ، ويسود التسامح ، ويكون للحق في الاختلاف قيمة ، يكون من شأن الحضارات ان تدخل في مرحلة الازدهار . ومع ذلك لم تكن هذه الفترات طويلة الابد . فضلا عن ذلك كانت القارة مهددة بشبهة الحكام الجشعين ، فقد اراد كل من : شارلمان ، ونابليون ، وهتلر ، وستالين ، اخضاعها لسلطانهم ، وفرض نظامهم عليها . وبسبب بعض نزوات التاريخ لم تحقيق واحدة من محاولات السيطرة التوسع والعشر اهدافها بالكامل وحرمت أوروبا والغرب من الخيرات التي نعمت بها اجزاء اخرى من العالم . واليوم وقد اعترفت معظم البلاد المتقدمة بالحق في الاختلاف ، وفي « الخدمة » ولم يعد احد يفكر في « الالوباترية » : « الثقافية والروحية ، فان العالم يتطور بسرعة ، ومع ذلك يحسن بنا ان نجعل دائما في اعتبارنا ان التطور هو الاستثناء ، لا القاعدة ، وأن لا شيء يضمن دوامه . ويجب على الحضارة الراغبة في التقدم ان تكون دواما محافظة ، والا فقدت ما اكتسبته في الماضي . ولكن يجب عليها ايضا ان تظهر دلائل الحرية ، والا فانها لن تستفيد من اسهام مجموعاتها الهامشية . وحتى الفكرة الأكثر صحة تغدو مقبرة للتقدم اذا اعترت انها الحقيقة الوحيدة .

ونحن لا نعرف هل يوجد في مجرتنا حضارة أخرى متقدمة تقدما كبيرا ، ولكننا لا نملك أى دليل يؤكد أن حضارتنا سوف تبقى دهورا طويلا في مستواها الحاضر .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
رساهمة في إثراء الفكر العربي

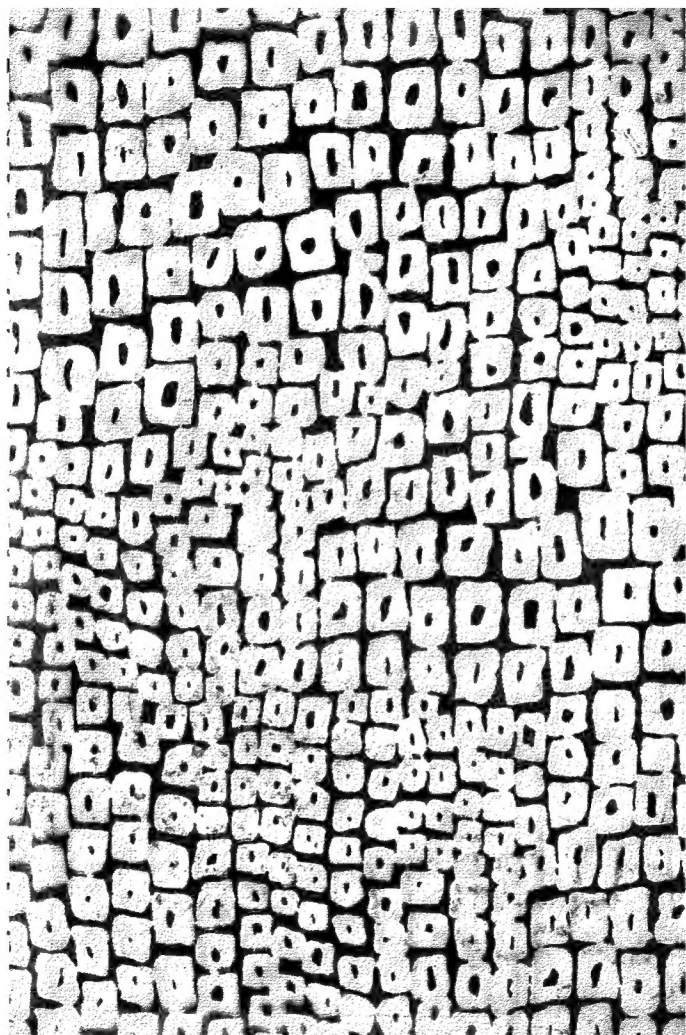
- ⊙ مجلة رسالة اليونسكو
- ⊙ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية
- ⊙ مجلة مستقبل التربية
- ⊙ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف
- ⊙ مجلة (ديوجين)
- ⊙ مجلة العلم والمجتمع

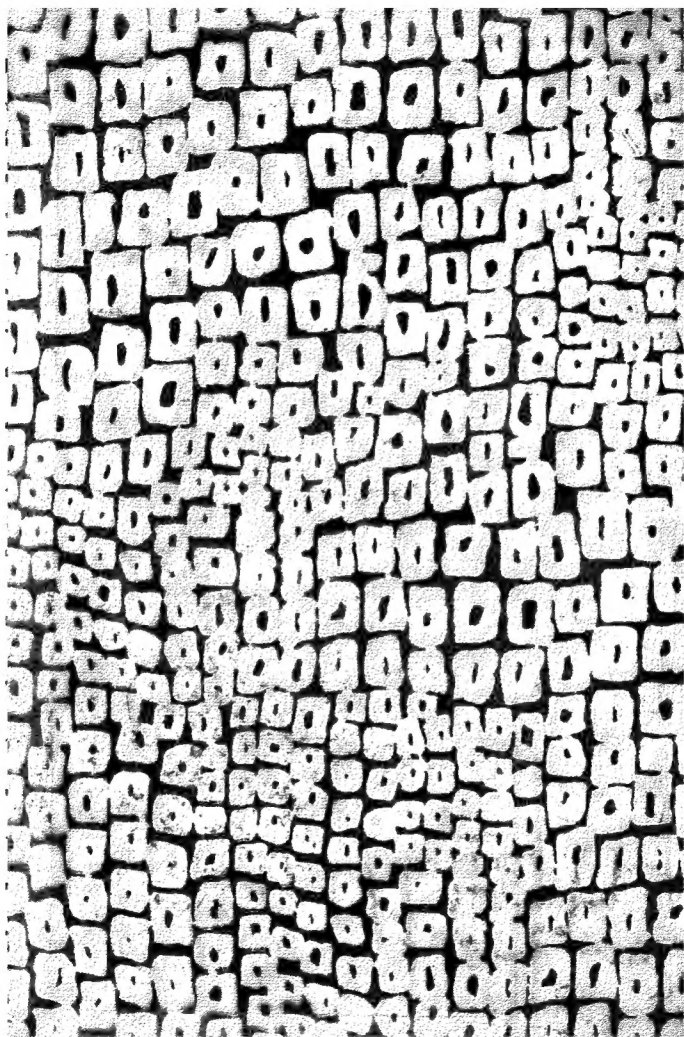
هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتٍ دولية.
تصدر طبعتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأمانة العرب.

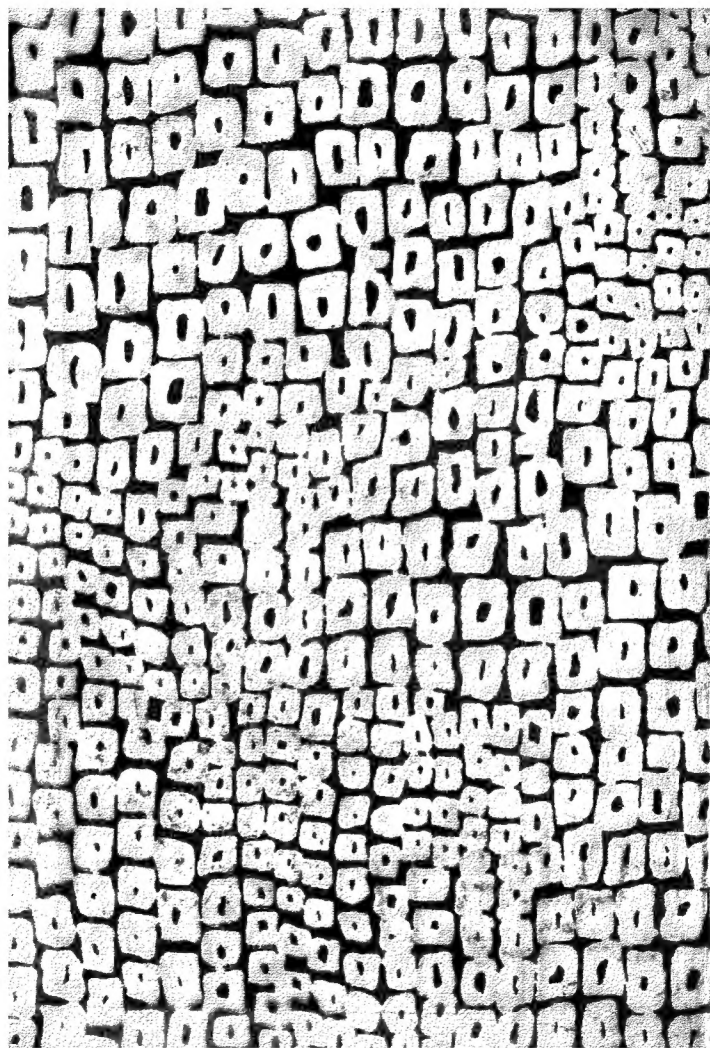
تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع الشعب القومية لليونسكو وبمعاونة
الشعب القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

رقم الإيداع ٢٨٥

مطابع شركة الاعلانات الشرقية

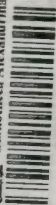








Bibliotheca Alexandrina



0536991